Actas UFV

Congreso Internacional. 8-10 de noviembre de 2018
Universidad Francisco de Vitoria (Madrid)

Mayo del 68 (Volumen I)

Una época de cambios, un cambio de época

Directora
María Lacalle Noriega

Coordinadora
Elena Postigo Solana



Actas UFV

Congreso Internacional. 8-10 de noviembre de 2018
Universidad Francisco de Vitoria (Madrid)

Mayo del 68 (Volumen I)

Una época de cambios, un cambio de época

Directora
María Lacalle Noriega

Coordinadora
Elena Postigo Solana



50 años de MAYO del 68

El 68 fue sin duda un año agitado, lleno de acontecimientos de distinto signo, de grandes esperanzas y sueños y también de violencia y disturbios. El año en que una generación de jóvenes se rebeló contra el mundo de sus padres, que consideraban injusto y despreciable. En el recién concluido cincuenta aniversario de estos sucesos se ha hablado mucho de ello. Algunos lo idealizan y otros lo consideran la fuente de todos los males actuales. Hay quien quiere revivirlo y quien pide que pasemos página y lo olvidemos. Es cierto que las barricadas duraron apenas unas semanas, y que la imaginación no llegó al poder, ni lo imposible se hizo realidad.

Pero el mundo no fue igual después de aquello pues estalló una contracultura en reacción a una sociedad acomodada y puritana, que cambió el curso de la historia occidental. Por eso dicen algunos que fue –es– la revolución más larga de la historia.

Mayo del 68

Una época de cambios, un cambio de época

Volumen I

Congreso internacional. 8-10 de noviembre de 2018

Universidad Francisco de Vitoria (Madrid)

CONGRESO INTERNACIONAL

8-10 DE NOVIEMBRE DE 2018

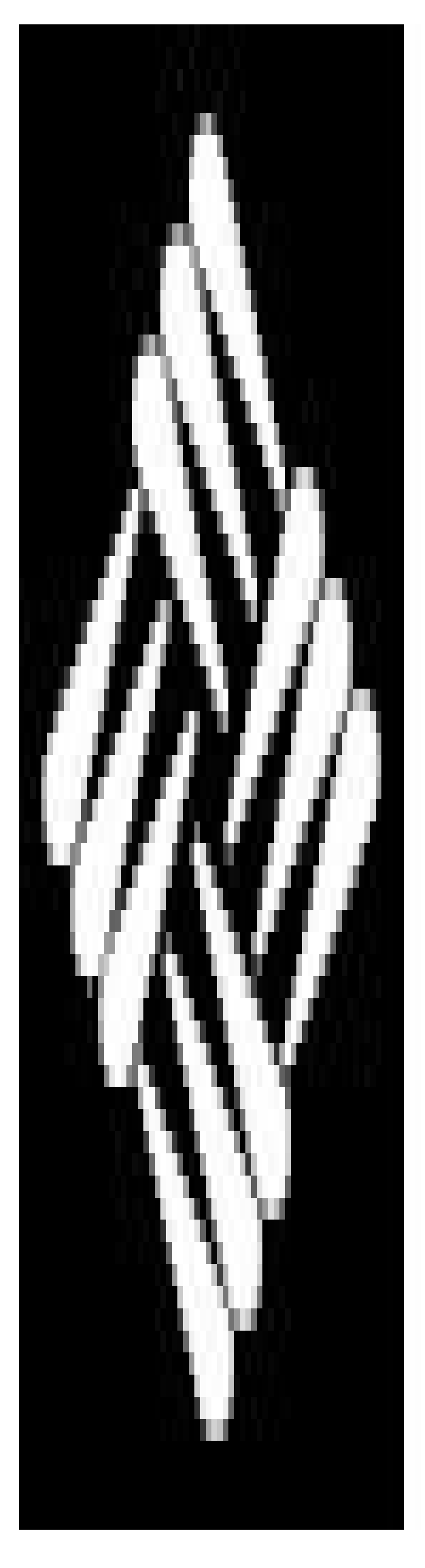
UNIVERSIDAD FRANCISCO DE VITORIA (MADRID)

Mayo del 68

Una época de cambios,

un cambio de época

VOLUMEN I



Universidad
Francisco de Vitoria
UFV Madrid

Editorial

Mayo del 68. Una época de cambios, un cambio de época

Congreso internacional. 8-10 de noviembre de 2018. UFV (Madrid)

Directora

María Lacalle Noriega

Coordinadora

Elena Postigo Solana

Universidad Francisco de Vitoria

Crta. Pozuelo-Majadahonda, km 1,800

28223 Pozuelo de Alarcón (Madrid)

editorial@ufv.es

www.editorialufv.es

Primera edición: mayo de 2019

ISBN obra completa edición impresa: 978-84-17641-38-2

ISBN obra completa edición digital: 978-84-17641-39-9

ISBN volumen I edición impresa: 978-84-17641-34-4

ISBN volumen I edición digital: 978-84-18360-21-3

Depósito legal: M-18987-2019

IImpresión: Safekat, S. L.

Impreso en España - Printed in Spain

ÍNDICE

IV. La propuesta antropológica: hombre y mujer

V. La perspectiva teológica

El hombre y la mujer en el proyecto de Dios

Francesco Giosuè Voltaggio

Una lectura bíblica del amor humano

Ángel Barahona

Una belleza que salva La grandeza de la sexualidad humana

José Granados

PRÓLOGO

María Lacalle Noriega

Querido lector,

Presento con mucho gusto las actas del congreso celebrado entre el 8 y el 10 de noviembre de 2018 en la Universidad Francisco de Vitoria bajo el título Mayo del 68: una época de cambios, un cambio de época.

El 68 fue sin duda un año agitado, lleno de acontecimientos de distinto signo, de grandes esperanzas y sueños y también de violencia y disturbios. El año en que una generación de jóvenes se rebeló contra el mundo de sus padres, que consideraban injusto y despreciable. En el recién concluido cincuenta aniversario de estos sucesos se ha hablado mucho de ello. Algunos lo idealizan y otros lo consideran la fuente de todos los males actuales. Hay quien quiere revivirlo y quien pide que pasemos página y lo olvidemos. Es cierto que las barricadas duraron apenas unas semanas, y que la imaginación no llegó al poder, ni lo imposible se hizo realidad. Pero el mundo no fue igual después de aquello pues estalló una contracultura en reacción a una sociedad acomodada y puritana, que cambió el curso de la historia occidental. Por eso dicen algunos que fue —es— la revolución más larga de la historia.

La Universidad Francisco de Vitoria convocó este congreso porque creemos que es hora de cuestionar el legado recibido, de elegir lo que queremos hacer con él, de decidir con qué nos quedamos y qué rechazamos. Sin caer en idealizaciones falsas ni en condenas injustas.

Lo primero es intentar comprender por qué aquellos jóvenes despreciaban de tal manera los valores heredados de sus padres; por qué quisieron romper con toda autoridad, con la tradición; por qué buscaron la felicidad en la liberación de todo vínculo, en el relativismo moral e intelectual, en el sexo desvinculado del amor y

de la procreación, en el culto al yo y sus deseos, el individualismo más desaforado, en la emancipación de las normas morales y de las instituciones tradicionales; qué corrientes de pensamiento influyeron en ellos, qué circunstancias sociales, políticas, económicas, les llevaron a ese desarraigo profundo.

La revolución del 68 supuso una reacción contra muchas cosas que ciertamente necesitaban mejorar, comenzando por la visión predominante en la Iglesia sobre el sexo, visión deficiente y pobre que hacía difícil vivir el amor humano en toda su grandeza. El deseo sexual es una de las pulsiones más potentes que hay en el ser humano, y la que más repercusiones tiene en toda su vida. Y lo cierto es que desde la Iglesia esto no se ha reconocido hasta muy recientemente. Se puede decir que esta ausencia de propuesta contribuyó a pavimentar el camino de la revolución sexual.

Pero a medida que pasa el tiempo se hace más evidente que la revolución sexual también ha fallado. La revolución sexual prometía goce sin trabas, más y mejor sexo, felicidad completa, autoconstrucción, autonomía personal absoluta… La cuestión es si esas promesas se han cumplido, y la respuesta es claramente negativa. La vida sexual de las personas está con frecuencia sumida en la confusión y en el vacío, bajo una aparente liberación subyace una profunda insatisfacción. La crisis del matrimonio y de la familia provoca mucho sufrimiento. La adicción a la pornografía y la sexualización de la infancia son tragedias que tenemos delante de los ojos. La confusión sobre la propia identidad cuestiona incluso qué significa ser humano. Y nadie parece saber adónde nos conduce todo esto.

Lo cierto es que no podemos cambiar el pasado, pero sí el futuro, y podemos ver en medio de la confusión actual una oportunidad para pensar seriamente en aquello en lo que creemos y en la manera de ofrecerlo al mundo. El objetivo último del congreso era proponer una visión grande y hermosa de la sexualidad, una visión fundada en una antropología cristiana que nos permita vivir una sexualidad plenamente humana. En el congreso hemos querido plantear la necesidad de que los cristianos ofrezcamos al mundo una historia mejor, una historia contada con nuestras propias convicciones y nuestra visión de la sexualidad. Una historia cargada de esperanza, de optimismo, llena de inspiración y de pasión. Una historia contada con palabras, con hechos, con arte, con imágenes, con experiencias. Y queremos contarla desde la Universidad, como en el 68. En lugar de barricadas, drogas y violencia queremos ofrecer una

respuesta verdadera a los anhelos más profundos del corazón humano. Porque nosotros también queremos amor y libertad, queremos sexo, queremos ser felices. De hecho, podríamos hacer nuestra la famosa frase ¡haz el amor y no la guerra!. Un amor verdadero y ordenado, y una paz profunda y auténtica, que empieza por nosotros mismos y nuestras relaciones más cercanas.

I

Contexto histórico cultural y causas

CONTEXTO HISTÓRICO-CULTURAL

DE MAYO DEL 68

Francisco José Contreras

UNA GENERACIÓN AFORTUNADA Y ABURRIDA

Mayo del 68 fue en verdad una revolución muy extraña. Es quizá la única de la historia en la que los revolucionarios desdeñaron ocupar el poder casi abandonado por sus titulares (en los últimos días de mayo, con el país paralizado por la huelga general, el Gobierno noqueado y el presidente De Gaulle fugado durante venticuatro horas a la base militar de Baden-Baden);[1] pero los soixante-huitards, según su propia confesión, no deseaban ejercer el poder político, sino cambiar la vida.

También es, como indicara Jacques Baynac, la primera revolución que fue fruto no de la miseria, sino de la riqueza.[2] Si los revolucionarios clásicos habían acusado al sistema capitalista-burgués de causar pobreza, los de 1968 le van acusar de todo lo contrario: de haber creado la affluent society (Galbraith), la 'sociedad de la abundancia'.[3] De hecho, los franceses llamarían después al periodo 1945-75 los Treinta Gloriosos (los alemanes hablarían del wirtschaftswunder, el 'milagro económico'): una época dorada de pleno empleo y crecimiento ininterrumpido, con tasas del 5% anual de incremento del PIB. Es cierto que Francia había conocido en la década de los cincuenta la humillación de Indochina y la traumática guerra de Argelia; pero, cerrado el asunto argelino en 1962 y consolidada la democracia bajo la égida de De Gaulle, la historia francesa parecía haber llegado a un final feliz de progreso constante, paz social y universalización del bienestar. La cuestión obrera había quedado resuelta por la elevación general del nivel de vida: la clase trabajadora se había incorporado al sistema.[4]

Lo que decimos de Francia vale para el conjunto de Occidente. La etapa 1945-68 había resultado brillante también en el aspecto demográfico. Las bajas de la Segunda Guerra Mundial quedaron pronto compensadas por el gran baby boom de posguerra, que se prolongaría hasta principios de los setenta (y el cambio cultural sesentayochista tendría mucho que ver en su final).[5] Los cincuenta y primeros sesenta fueron una edad dorada del matrimonio y de la familia nuclear (en la memoria norteamericana, los cincuenta han quedado como la era de Oozie y Harriet, en alusión a una serie de TV protagonizada por una típica familia de clase media). En Estados Unidos —y seguramente los datos son extrapolables a otros países— hacia 1960 había más porcentaje de gente casada que nunca antes o después: el 90% de las personas en la franja de edad de treinta a cincuenta años, según cifras de Charles Murray.[6] El divorcio, allí donde existía, era difícil e infrecuente; pese a todo, un 56% de los norteamericanos decían en las encuestas que habría que endurecer más los requisitos para el divorcio, mientras que solo un 9% opinaba que habría que aligerarlos. Un 86% de los norteamericanos de 1960 contestaban negativamente a la pregunta «¿es correcto que una mujer tenga relaciones sexuales antes del matrimonio con el hombre con el que sabe que se va a casar?».

Revolución de ricos, revolución que no busca el poder… y revolución generacional. Mayo del 68 fue protagonizado por la primera cohorte de jóvenes occidentales que no había conocido privaciones en su infancia y que había podido acceder masivamente a la educación superior: en Francia, el número de universitarios pasó de 200 000 en 1958 a 500 000 en 1968.[7] Sus padres habían conocido las penurias de la Gran Depresión de los treinta, de la Segunda Guerra Mundial, de la dura reconstrucción de los últimos cuarenta…[8] Ellos, en cambio, habían crecido ya con la televisión, con los pañales desechables, con coche en el garaje y con la posibilidad de acceder a la universidad. Eran los beneficiarios de los grandes sacrificios de la generación anterior. Sí, hijos de papá. Niños criados en la abundancia relativa que llegaron a dar por supuesta, a considerar natural esa prosperidad (una de las características del hombre-masa según Ortega y Gasset: dar por supuesto lo arduamente adquirido y heredado).[9] No solo a darla por supuesta, sino también a despreciarla.

Pero una generación en sentido histórico no es simplemente una cohorte de edad: es necesario que tenga conciencia de tal y que esgrima alguna idea nueva contra las generaciones anteriores. La condición se cumple plenamente en la generación del 68,[10] que salía a manifestarse contra la guerra de Vietnam o a buscar la playa bajo los adoquines mientras en los transistores sonaba My generation, de los

Who. En tiempos anteriores, la juventud había sido simplemente una fase de transición hacia la edad adulta: «No hay que tratar a los jóvenes como una categoría separada: uno es joven, y pronto deja de serlo, y ya está»,[11] decía un De Gaulle exasperado por el juvenilismo sesentayochista. Cuando el propio De Gaulle fue joven, la juventud era breve: pocos accedían a la educación superior; lo normal era que un hombre de ventidós o veintitrés años estuviese ya casado y trabajando. Ahora, en los sesenta, la sociedad puede permitirse por primera vez el lujo de prolongar la etapa de formación y mantener a una muy numerosa clase juvenil improductiva, exenta de responsabilidades laborales y familiares.[12]

El joven del 68 está, pues, suspendido en un vacío biográfico históricamente inédito, un hiato entre infancia y edad adulta. En algunos, saber que sus padres a su edad ya estaban trabajando generará una especie de culpabilidad: «Tenía casi 25 años, en esa frontera que, solo unos años antes, implicaba que uno era definitivamente un adulto; pero yo no me sentía adulta en absoluto», testimonia Sheila Rowbotham.[13] En otros producirá angustia: el sociólogo Edgar Morin, en artículo publicado en Le Monde en 1963, explicó que la incipiente rebeldía juvenil ocultaba «una angustia ligada al envejecimiento», «el deseo de ganarle tiempo a [la llegada de] la inexorable seriedad, a los conflictos y tragedias reales del hombre y de la sociedad».[14]

En realidad, el sesentayochismo tuvo mucho de síndrome de Peter Pan. El universitario de 1968 no quiere ingresar en el mundo adulto de límites, obligaciones y responsabilidades, un mundo que le parece mediocre y frustrante. De ahí la contestación a los valores de sus mayores. La vaporosa revolución soñada por los sesentayochistas (cambiar la vida) consistiría en una prolongación infinita —y extendida a toda la sociedad— de la libertad de la juventud.[15]

Como veremos después, los pensadores del 68 oficiales (los Marcuse, Reich, Lacan, Foucault, etc.) en realidad no eran muy leídos antes de 1968. Las que sí fueron bestsellers hacia 1965-67 fueron las obras de los situacionistas como Guy Débord o Raoul Vaneigem. Esas obras contienen más bien una protesta literario-existencial contra el modo de vida de la generación del wirtschaftswunder (trabajo duro e incremento del bienestar) que una llamada a la revolución social. La Europa próspera y pacificada de los Treinta Gloriosos les parece a los situacionistas gris y aburrida. Por ejemplo, Vaneigem escribe en su Tratado del saber vivir para uso de la joven generación: «Trabajar para sobrevivir, sobrevivir consumiendo y para consumir: el ciclo infernal nos ha atrapado». En la sociedad del bienestar «la garantía de no morir de hambre se compra al precio de morir de

aburrimiento». Sí, hemos triunfado sobre la guerra, la peste y la escasez…, pero el resultado es el tedio: «Ya no hay Guernica, ya no hay Auschwitz, ya no hay Hiroshima. ¡Bravo! Pero, ¿y la imposibilidad de vivir, y la mediocridad asfixiante, y la ausencia de pasión? […] ¿Y esta manera de no sentirnos verdaderamente nosotros mismos [tout à fait dans sa peau]?».[16]

LOS ACONTECIMIENTOS

El desarrollo de los hechos de Mayo del 1968 muestra la misma ambigüedad: una revolución que, aunque use un lenguaje vagamente socialista y diga combatir el capitalismo y el imperialismo, en realidad se refiere primordialmente al individuo y a la vida privada. Por ejemplo, es poco conocido que los disturbios de 1968 fueron preludiados el año anterior por otros, menos traumáticos y duraderos pero muy significativos: un grupo de estudiantes ocupó durante varios días, en marzo de 1967, el edificio de una residencia de estudiantes femenina de la universidad de París-Nanterre en protesta contra el reglamento que prohibía el acceso de los varones a los dormitorios. Quedaba así claro desde el principio que, entre las normatividades rechazadas por los rebeldes de 1968, la moral sexual tradicional ocupaba un lugar importante, y quizá el que más.[17] El que se iba a convertir en líder oficioso de los soixante-huitards, el franco-alemán Daniel Cohn-Bendit, también saltó a la notoriedad cuando apostrofó al ministro de Juventud y Deportes, François Misoffe, durante una visita a Nanterre en enero de 1968: «He leído su libro blanco de la juventud, y no dice nada sobre sexualidad». Misoffe le recomendó que se bañase en la piscina helada para calmar sus ardores. Los estudiantes calificaron su respuesta de fascista. (La fascistización sistemática de toda autoridad u oponente —y sobre esto habremos de volver— es otro de los legados del 68: alcanzará incluso a personas que, como el decano Grappin, habían militado en la resistencia y conocido los calabozos de la Gestapo).

Mayo del 68 propiamente dicho comienza el 21 de marzo, cuando un grupo de estudiantes antimperialistas atacan las oficinas de American Express en París en protesta por la guerra de Vietnam —que entra justo entonces en su periodo más intenso, tras la ofensiva del Tet en enero del mismo año— y resultan detenidos varios de ellos. Al día siguiente los estudiantes ocupan varios edificios en la

universidad de Nanterre: surge así el llamado movimiento del 22 de marzo. A partir de entonces se sucederán en Nanterre algaradas y asambleas. La extrema izquierda clásica intenta pilotar el movimiento, con éxito solo parcial: se hace patente la dualidad —que formuló acertadamente Jean-Pierre le Goff—[18] entre un polo neoleninista y otro cultural-libertario. Por otra parte, dentro de la propia izquierda es claro el divorcio entre los comunistas clásicos y los maoístas entonces en auge (el 25 de abril, estudiantes maoístas de la UJCML escrachan una conferencia de Pierre Juquin, del comité central del Partido Comunista Francés). Ante el desorden generalizado y la imposibilidad de proseguir las clases,[19] el decano Pierre Grapin ordena la suspensión de la actividad docente en Nanterre a partir del 3 de mayo.

Pero entonces el epicentro del conflicto se traslada a la Sorbona, en el corazón de París. A partir del 5 de mayo se producen choques con la policía, cada vez más violentos. El pretexto es protestar contra las sanciones académicas dictadas contra los estudiantes que habían dañado las oficinas de American Express. Pero cuando el rector Roche recibe el 10 de mayo a una comisión de tres jóvenes, se ve incapaz de satisfacerlos, porque sus reivindicaciones son tan gaseosas como el propio movimiento; Cohn-Bendit declara al salir: «No hemos hemos entablado negociaciones; solo le hemos dicho al rector que lo que está ocurriendo en las calles es que toda una juventud se expresa contra un cierto tipo de sociedad».[20]

En la segunda quincena de mayo, la situación nacional llegará a estar fuera de control.[21] De un lado, las protestas estudiantiles se hacen cada vez más violentas: casi todas las noches se producen choques con los antidisturbios, a los que los jóvenes llaman nazis (CRS = SS); se desempiedran calles enteras («Bajo los adoquines está la playa»), se queman muchos automóviles y se arrancan más de cien árboles para construir barricadas. Mayo del 68 se saldará con cientos de heridos y detenidos, importantes daños materiales y cinco muertos (dos estudiantes, dos obreros y un policía).[22]

El momento en que a la Quinta República parece fallarle el suelo bajo los pies llega cuando una parte de la sociedad —del arzobispo de París a los cineastas reunidos en Cannes— se solidariza con los enragés (‘enfadados, enrabietados’) de la Sorbona. El 14 de mayo se declaran en huelga los obreros de Sud-Aviation en Nantes. En pocos días, el paro general se extiende como mancha de aceite. A partir del 20 de mayo, con unos diez millones de trabajadores en huelga, llegará a faltar combustible y productos de primera necesidad. Se producen muchas

ocupaciones de fábricas; en algunas, los obreros declaran la autogestión. Un viento de anarquía parece recorrer el país: la liga de fútbol se suspende y jugadores ocupan el edificio de la Federación de Fútbol; los párrocos critican abiertamente a sus obispos; los técnicos de la TV francesa se ponen en huelga y algunos programas no pueden emitirse. En los colegios se suspenden las clases, y los alumnos de los liceos se suman a la movilización, que se está extendiendo de París a las provincias. De Gaulle parece superado por las circunstancias, y su alocución televisada del 24 de mayo carece de nervio y determinación.

Los revoltosos del barrio latino, aparentes triunfadores, no saben qué hacer con su victoria, porque ningún programa concreto tienen, ni el deseo de asaltar el poder del Estado. Ocupan varios edificios, el teatro Odéon entre ellos, donde se vivirá varias semanas en delirante asamblea permanente. Imprimen con ciclostatil el periódico L'Enragé, órgano de la revuelta. En los dazibaos de la Sorbona y el Odéon van floreciendo los famosos eslóganes: «Prohibido prohibir», «No cambiemos de empleador [empresa]: cambiemos el empleo de la vida», «Ni Dios, ni metro» (juego de palabras basado en la homofonía de las palabras francesas para amo y metro: maître, mètre), «Seamos realistas: pidamos lo imposible», «Corre, camarada, ¡el viejo mundo te persigue!», «La noción de normalidad es el principal instrumento de alienación de las sociedades actuales», «Pongamos la sociedad al servicio del individuo, no el individuo al servicio de la sociedad», «Vivir sin tiempos muertos y gozar sin trabas», «Vivir en el presente», «La imaginación al poder», «Crear o morir». No, no era un programa de gobierno.[23] Y, junto con los lemas utópico-libertarios, otros más violentos: «Si encontráis un CRS [policía antidisturbios] herido, ¡rematadlo!, "¡Muerte a los gilipollas! (Mort aux cons!")». El con ('gilipollas') era, en el imaginario sesentayochista, el francés medio, satisfecho con su horario de ocho a tres, su pisito y sus vacaciones en la playa;[24] O sea, sus padres.

Lo que había convertido a Mayo del 68 en un verdadero desafío al sistema era la convergencia de la movilización estudiantil con la obrera. Por tanto, la amenaza empezó a conjurarse cuando el Gobierno consiguió desactivar la segunda con los Acuerdos de Grenelle (27 de mayo), extraordinariamente generosos: subida de un 35% en el salario mínimo, aumento general de salarios de un 10%, reducción de la jornada laboral en una hora. El embajador británico había acertado cuando declaró: «Mientras los estudiantes quieren cortar el árbol de la sociedad, los trabajadores simplemente quieren disfrutar de un mayor porcentaje de sus frutos».[25] La mera formulación de las reivindicaciones salariales y sindicales en términos satisfacibles por el sistema implicaba ya romper con el espíritu

sesentayochista de enmienda a la totalidad y cambio completo de sociedad.

Sin embargo, todavía tendría lugar el extraño episodio del 29 de mayo: De Gaulle suspende un consejo de ministros y dice que se va a pasar el fin de semana a su casa de campo; en realidad, embarca a su familia en un avión y vuela a la base militar francesa en Baden-Baden (desde la Segunda Guerra Mundial había tropas francesas en suelo alemán). Hasta hoy los historiadores discuten si fue un momento de pánico (cuando aterrizó, le dijo al general Massu «tout est foutu», 'todo está perdido'), una nueva fuga de Varennes, o si pretendía asegurarse el apoyo del ejército para una eventual represión militar de la revolución.

Sea como fuere, De Gaulle vuelve de Alemania veinticuatro horas después dispuesto a encauzar la situación: en su discurso radiado del 30 de mayo, más enérgico que el titubeante del día 24, anuncia que disuelve la Asamblea Nacional y convoca elecciones legislativas, al tiempo que denuncia «la intimidación, la intoxicación y la tiranía ejercidas por grupos organizados y partidos totalitarios»[26] y llama a «la acción cívica» como respuesta. De hecho, la Francia conservadora, ante el vacío de poder, se estaba ya organizando en comités de defensa de la república, y fraternidades de excombatientes se estaban movilizando para una eventual resistencia armada. Pero la respuesta de la mayoría silenciosa no necesitará ser violenta: esa misma tarde, un millón de personas marchan pacíficamente por los Campos Elíseos en protesta contra los desórdenes, con pancartas como «Limpiad la Sorbona» y «Defended a la Francia que trabaja». Muchos trabajadores habían vuelto a sus puestos tras los Acuerdos de Grenelle; las huelgas se desinflan en los primeros días de junio. Y a mediados de mes son desalojados policialmente los últimos ocupantes del Odéon y la Sorbona. Las elecciones del 30 de junio, finalmente, se saldan con un triunfo arrollador de la derecha gaullista, que amplía su mayoría. Más allá del resultado, el hecho mismo de que las elecciones se celebraran implicaba el retorno a una normalidad institucional que la comuna estudiantil rechazaba como fraudulenta y opresiva.

EL POS-68

Mayo del 68 parecía, pues, terminar en fracaso: De Gaulle y el sistema salían reforzados. En otros países donde se habían desarrollado movimientos juveniles análogos —por ejemplo, el verano del amor de 1967, los hippies, la contestación a la guerra de Vietnam, etc., en Estados Unidos— se va a producir también un giro a la derecha de los electores: las presidenciales de noviembre de 1968 las gana el republicano Richard Nixon.

Pero hemos visto ya que los sesentayochistas —o, al menos, el polo cultural-libertario del 68— no buscaban el poder político. La evolución del movimiento en los años que siguen a 1968 puede resumirse así: el polo neoleninista insiste en la búsqueda de una revolución socialista clásica, y se produce en 1968-74 una proliferación de partidos y grupúsculos trotskistas, maoístas, etc., muy activos, que no llegarán a tener mayor incidencia electoral. Los más radicales entre ellos pasarán a la lucha armada, y de ahí la aparición o relanzamiento a partir de 1968 de bandas terroristas como la Baader-Meinhof, las Brigadas Rojas, la ETA o el IRA (estas dos últimas, junto con la componente nacionalista, desarrollaron también otra marxista-revolucionaria), que se cobrarán entre todas unas 3000 vidas en las décadas de los setenta, ochenta y noventa.

Pero el 68 no ha modelado nuestra sociedad a través de ese activismo político o terrorista clásico, a la postre fracasado, pues la extrema izquierda no llegó al poder. La verdadera herencia inconsciente de Mayo del 68 ha sido la difusión generalizada de la sensibilidad del polo cultural-libertario, como señala Josemaría Carabante: «Los estudiantes no terminaron con el sistema contra el que se levantaron, pero cuando salieron de las aulas contribuyeron a difundir nuevos valores y a cambiar los estilos de vida y las costumbres existentes».[27]

Los avatares del polo neoleninista no merecen mayor atención, más allá de la amarga paradoja de que mientras los jóvenes checos arriesgaban sus vidas para salir del comunismo (la Primavera de Praga coincide cronológicamente con el Mayo francés, y la represión soviética de agosto se cobraría setenta y dos víctimas),[28] en Francia otros jóvenes luchaban por entrar en él. La intervención soviética —que se sumaba a las de Berlín 1953 y Hungría 1956— contribuyó a desacreditar el socialismo real a ojos de los estudiantes occidentales, pero no los llevó a abjurar del marxismo: fabulaban nuevas versiones trotskistas o maoístas (ignorando que el Gran Salto Adelante chino se había cobrado decenas de millones de víctimas entre 1959 y 1961, y la revolución cultural al menos un millón más a partir de 1966), o bien se ilusionaban con los experimentos socialistas del tercer mundo, de la Cuba de Castro al Vietnam de Ho Chi Minh.

En Francia bulle en la primera mitad de los setenta una frenética sopa de letras ultraizquierdista, en la que destacan la Ligue Communiste de Alain Krivine (trotskista) y la Gauche Proletarienne de Alain Geismar (maoísta). España atravesará su propio sarampión de ultraizquierda en los primeros años de la Transición: PT, ORT, Joven Guardia Roja, etc. Ni ellos ni sus homólogos de otros países europeos superarían umbrales de voto prácticamente testimoniales.

Junto con los que querían construir la utopía de manera coactiva, imponiéndosela a la sociedad desde el poder político, existían también los que, de manera más coherente con el espíritu anarcoide del 68, se lanzaron a promoverla descentralizadamente mediante experimentos comunales a pequeña escala: «Vivir ya de otra manera, sin esperar a la revolución». Hasta cien mil personas llegaron a vivir en comunas a principios de los setenta, solo en los países escandinavos (la Ciudad Libre de Christiania, en Copenhague, reducida ya casi a un parque temático, es una reliquia fósil de aquella explosión). En ellas se intentaron llevar a la práctica muchas de las ideas sesentayochistas, del amor libre a la abolición de la familia y de la propiedad privada, del retorno a la naturaleza a la desescolarización o el consumo de drogas. Los resultados fueron en general deprimentes. «Ya había doce niños en la comuna; cuando mi pareja y yo anunciamos que íbamos a darle un hermanito a la pequeña Judith, un comunero me dijo '¡Pero Judith ya tiene once hermanos!'; le arrojé la ensaladera a la cabeza».[29] Enfrentados al reto de cultivar la tierra o fabricar artesanía, los soixante-huitards neorrurales van a descubrir que, después de todo, la necesidad de trabajar duro no era la imposición alienante de una sociedad materialista obsesionada por la productividad,[30] y que la carestía es la situación por defecto del hombre frente a una naturaleza tacaña. Un superviviente resumió así la experiencia: «Agotamiento físico; subalimentación; desorganización total; incompetencia; hostilidad de los [verdaderos] campesinos, que se sentían agredidos; drogas; desafueros de los jefecillos: el sueño se convirtió a menudo en pesadilla».[31]

Mucho más éxito que el activismo neoleninista o el utopismo agro-hippy tendrá la irradiación del espíritu sesentayochista a través de movimientos sociales como el feminismo, la liberación homosexual, el ecologismo o el pacifismo. La idea que subyace —teorizada, como veremos, por autores como Marcuse o Foucault — es la de la sustitución del sujeto revolucionario clásico —la clase obrera— por nuevos colectivos supuestamente oprimidos (o, en el caso del ecologismo, la biosfera en su conjunto, depredada por el productivismo capitalista). Y también la reivindicación del deseo en todas sus formas y el rechazo de todo tipo de

tabúes, especialmente en materia de moral sexual.

El editorial inaugural del periódico Tout!, órgano del sesentayochismo en versión cultural-libertaria, lanzaba la idea de una coalición foucault-marcusiana de colectivos en busca de liberación: «Los maricones [sic: les pédés], las bolleras [sic: les gouines], las mujeres, los presidiarios, las que abortan, los asociales, los locos… ¡Todo!».[32] El periódico reivindicará «el aborto y la anticoncepción libres y gratuitos», el «derecho a la homosexualidad y a todas las formas de sexualidad» y «el derecho de los menores a la libertad del deseo y a su realización», y se declara en guerra contra la familia tradicional: «La familia es la primera tapadera que reprime nuestros deseos hasta la ebullición».[33] Con la excepción del sexo con menores, todas las demás liberaciones irán siendo legalizadas —y asumidas por la sociedad— en Francia a lo largo de la década de los setenta.[34]

El feminismo de los setenta comenzará en cierto modo como una rebelión dentro del propio movimiento sesentayochista al grito de «¡Lleva tanto tiempo prepararle la comida a un revolucionario como a un burgués!»;[35] «¿quién se ocupa de la cocina mientras ellos hablan de revolución?, ¿quién cuida de los niños mientras ellos van a reuniones políticas? […] ¡Nosotras, siempre nosotras!».[36] A la supuesta opresión que padece la sociedad en su conjunto se añade, pues, en el caso de las mujeres, una opresión particular, que se yuxtapone a las demás: «Las mujeres —sean mujeres de burgueses, de obreros o de negros — sufren una opresión común y específica, y luchan por su liberación», proclama el número especial de la revista Partisans («Liberación de la mujer, año cero», 1970). Seguirán, en los años setenta, junto con la reivindicación del aborto libre —que triunfa en 1975 con la aprobación de la ley Veil—, los grupos de concienciación victimista, la constante confusión de lo privado y lo social (siguiendo el lema de Kate Millett: «The personal is political») —es decir, la interpretación de todos los fracasos personales en clave de opresión patriarcal-sistémica—,[37] la demonización del varón («por su rol de Padre opresivo, [el hombre] es la encarnación de Dios, del Jefe de Estado, del Patrón y de todos los líderes»; es «el Amo, y de él brota todo valor, como el esperma de su pene», proclaman manifiestos feministas de 1970 y 1974),[38] la execración de la maternidad (en 1975 es publicado el volumen colectivo Maternidad esclava)[39] y, finalmente, el rechazo del concepto mismo de sexo femenino, considerado ahora como construcción cultural alienante, y no ya como determinación natural (esta idea, base de la ideología de género, se encontraba ya en el famoso «La mujer no nace, sino que llega a serlo» de Simone de Beauvoir en Le deuxième séxe

(1949), y es desarrollada en 1973 por Elena Gianini Belotti en Du côté des petites filles: el libro venderá 250 000 copias).[40]

¿DE DÓNDE SALIERON LAS IDEAS DEL 68?: DE GRAMSCI AL FREUDOMARXISMO

Una vez reconstruidos los hechos, vamos a analizar algunas de las influencias intelectuales[41] que convergieron en la rebeldía juvenil de los últimos sesenta.

El marxismo es uno de los ingredientes importantes. François Furet escribió que «la idea comunista vivió más tiempo en el espíritu de la gente que en los hechos; en el Oeste que en el Este de Europa».[42] Es paradójico que, mientras el marxismo perdía toda credibilidad popular en los países del Pacto de Varsovia (las revelaciones sobre los crímenes de Stalin —admitidos parcialmente por Kruschev en su informe secreto al XX Congreso del Partido Comunista de la Unión Soviética en 1956— hicieron perder la fe a muchos),[43] manteniéndose solo como doctrina oficial insincera de un gigante con los pies de barro, en Occidente conocía una segunda juventud con la intensa marxistización de la universidad y su eco entre los jóvenes.

Ahora bien, el marxismo original iba de tasas de plusvalía, sóviets y fábricas, no de tochos académicos y asambleas de facultad.[44] El marxismo clásico consideraba que la superestructura ideológicocultural no era más que un reflejo de la estructura socioeconómica. y que el verdadero motor de la historia era la evolución y contradicciones del modo de producción. La figura clave en la aparición de un marxismo cultural que reconsiderase la importancia de las superestructuras fue, por supuesto, Antonio Gramsci. El comunista italiano había huido a la URSS en 1922, tras la marcha sobre Roma, y comprobado la fiera resistencia que, pese a una implacable represión, seguía oponiendo el campesinado ruso al nuevo sistema. Este anticomunismo instintivo no tenía que ver con intereses económicos, sino con la cultura: echaban de menos sus iconos, sus popes, su zar idealizado y su santa Rusia. Los comunistas hubieran debido conquistar sus mentes antes de aplicar su revolución socioeconómica: Gramsci invierte la tesis marxista-ortodoxa sobre la relación entre estructura y superestructura; la victoria ideológicocultural debería preceder y facilitar a la

económica.

Gramsci reformula, pues, el concepto de hegemonía —introducido por Plejnov— atribuyéndole un sentido de dominio de los resortes de producción cultural y configuración de las mentalidades y sentimientos. Para poder cumplir con éxito la revolución socialista, los marxistas deben hacerse antes con la hegemonía cultural, emprendiendo una larga marcha por las instituciones: la Universidad, las artes, el cine, la prensa, la escuela, la Iglesia… El nuevo agente revolucionario ya no es tanto el aguerrido sindicalista como el maestro de escuela que conduce hábilmente a sus alumnos —con el pretexto de la justicia social— al desprecio de la propiedad privada, de la familia, de la moral tradicional y de la religión. En esa labor de zapa, los intelectuales orgánicos del marxismo deben establecer alianzas flexibles con progresistas no explícitamente marxistas: compañeros de viaje antifascistas, feministas, pacifistas, etc. Fue la estrategia recomendada por el genial Willi Münzenberg y plasmada en los frentes populares de los años treinta. El marxismo académico de los sesenta y setenta es marxismo gramsciano. Como señala Roger Scruton, el gramscismo es «la filosofía natural de la revolución estudiantil»,[45] por su énfasis en la importancia de las ideas: Gramsci «reformuló el programa de la izquierda como una revolución cultural, una revolución que podía ser cumplida sin violencia y cuyo escenario serían las universidades, teatros, salas de conferencias y escuelas».[46]

Como el de Gramsci, también era marxismo heterodoxo el propuesto por otra de las corrientes filosóficas que más influyeron en el 68: la Escuela de Fráncfort. Si el punto de partida de Gramsci había sido la derrota de la izquierda italiana frente al fascismo y las dificultades de implementación del socialismo en la joven URSS, el de los francfortianos es el fracaso de la revolución espartaquista de 1918-19, que lleva a la conclusión de que es necesario repensar y desarrollar el aparato teórico del marxismo. Las raíces de la Escuela de Fráncfort son incuestionablemente marxistas: el famoso Institut für Sozialforschung (Instituto para la Investigación Social) creado en Fráncfort en 1923 iba a llamarse originalmente Instituto para el Marxismo, y solo la prudencia frente a las autoridades de la República de Weimar llevará a escoger un rótulo más aséptico.

Simplificando mucho, creo que los francfortianos desarrollan el marxismo en dos direcciones. De un lado, Horkheimer y Adorno, en su Dialéctica de la Ilustración (1947), amplían el enfoque para criticar no solo la explotación de clase en la que supuestamente se basaría el capitalismo, sino más bien el culto a

la racionalidad instrumental que se enseñorea de Occidente desde la Ilustración. El consabido rechazo sesentayochista del productivismo y del círculo infernal casa-coche-trabajo bebe en parte de aquí.

De otro lado, autores como Fromm y, especialmente, Reich y Marcuse intentan integrar el marxismo con el psicoanálisis presentando la represión sexual como uno de los fundamentos del orden burgués y teorizando una liberación que será tanto socioeconómica como libidinal.

Este freudomarxismo desfigura aspectos fundamentales de las dos doctrinas integradas. Desfigura especialmente al psicoanálisis, al presentar la represión instintiva como un fenómeno histórico ligado a un determinado modelo de sociedad. Ahora bien, es sabido que para Freud el conflicto entre el superyó (portavoz de los valores y normas sociales interiorizados por el sujeto) y el ello (el estrato salvaje del psiquismo, sede de un insaciable instinto sexual, Eros, y de impulsos agresivos de destrucción y dominación, Tánatos) —conflicto en el que el «yo» intenta una siempre inestable mediación— es consustancial a la condición humana misma, y no a uno u otro modelo histórico de organización socioeconómica.[47]

Es especialmente en El malestar en la cultura donde Freud concibe la represión de los instintos como el precio inevitable no ya de la cultura, sino de la supervivencia misma del individuo. La condición humana es dolorosa y está siempre amenazada por «tres fuentes de sufrimiento: la supremacía de la Naturaleza, la caducidad de nuestro propio cuerpo y la insuficiencia de nuestros métodos para regular las relaciones humanas en la familia, el Estado y la sociedad».[48] Es cierto que el progreso científico-técnico permite cierta atenuación de las primeras dos formas de dolor, y la evolución cultural puede alcanzar cierta atenuación de la tercera. Pero ni la comodidad material ni el alargamiento de la vida conducen a la felicidad:

En el curso de las últimas generaciones la humanidad ha […] afianzado en medida otrora inconcebible su dominio sobre la Naturaleza. […] Pero el hombre comienza a sospechar que este recién adquirido dominio del espacio y del tiempo, esta sujeción de las fuerzas naturales, […] no ha elevado la satisfacción placentera que exige de la vida: no le ha hecho, en su sentir, más feliz.[49]

El sufrimiento inseparable de la condición humana está relacionado también, según Freud, con el insoluble conflicto entre el principio del placer y el principio de realidad («el designio de ser felices que nos impone el principio del placer es irrealizable»).[50] Ahora bien, la energía psíquica de los instintos reprimidos por las exigencias de la vida en sociedad y de la acomodación a la realidad puede ser reorientada de forma creativa mediante el mecanismo de la sublimación: «La sublimación de los instintos constituye un elemento cultural sobresaliente, pues gracias a ella las actividades psíquicas superiores, tanto científicas como artísticas e ideológicas, pueden desempeñar un papel muy importante en la vida de los pueblos civilizados».[51]

O sea, que Freud reconoce que la represión de los instintos —y especialmente del sexual— es la condición de la civilización, y su posición no anda muy lejos de la que defenderá el antropólogo J. D. Unwin: «Toda sociedad debe elegir entre desplegar una gran creatividad [cultural] o disfrutar la libertad sexual. No puede tener ambas cosas por más de una generación».[52] Freud reconoce que «la cultura se ve obligada a sustraer a la sexualidad gran parte de la energía psíquica que necesita para su propio consumo».[53] Por tanto, el precio de la liberación sexual sería el declive cultural. Y, en efecto, tras medio siglo de relajación de las costumbres, lo cierto es que cuesta trabajo encontrar a los Mozart, los Tolstói, los Rembrandt del siglo XXI.

El freudomarxismo rechazará esta dura disyuntiva freudiana —o brillantez cultural, o libertad sexual— y sostendrá que es posible una revolución sexual que, al tiempo que permite una gozosa satisfacción de los instintos, facilite el ascenso a un estadio superior de civilización, sin explotación ni dominación. El freudomarxista por antonomasia —que no perteneció formalmente a la Escuela de Fráncfort— fue Wilhelm Reich: que fuese expulsado de ambas ortodoxias (de la Revista Internacional de Psicoanálisis por orden directa de Freud en 1932 y del Partido Comunista Alemán poco después) muestra que psicoanálisis y marxismo no resultan integrables sin tergiversación de ambos.

Reich anticipa el sesentayochismo no solo en su confianza en la posibilidad de una liberación sexual total, sino también en la propensión a considerar fascista a cualquier defensor de la moral tradicional. Pues, en efecto, la familia clásica, y la contención sexual necesaria para su conservación, es el crisol de la personalidad autoritaria, «la cuna de los hombres reaccionarios y conservadores»[54] de la

pequeña burguesía,[55] afirmará Reich en Psicología de masas del fascismo. Reich rechaza la tesis freudiana según la cual la libido reprimida puede sublimarse en creatividad artística o intelectual; en su opinión, el sufrimiento de la represión sexual genera, por el contrario, rigidez comportamental, sumisión y pulsiones sadomasoquistas, y ambas son el fundamento del fascismo y su militarización de la sociedad. Al contrario, la revolución contra el capitalismo y el fascismo —Reich también prefigura al 68 en su equiparación— solo puede comenzar por la liberación sexual general, una liberación que debe incluir a los niños, cuya erotización temprana recomienda el freudomarxismo.[56]

Pero las obras de Reich —que murió loco en 1957— son de los años treinta; tuvo mucho más influencia sobre la generación del 68 Herbert Marcuse, que publica su Hombre unidimensional en 1964 y profesa en varias universidades norteamericanas. Su contexto histórico no es ya la Europa de los treinta, castigada por la crisis económica de 1929 y el ascenso de los totalitarismos, sino el Occidente exitoso de los sesenta, próspero y democrático. Por tanto, el marcusianismo es una teoría del desenmascaramiento: la «libertad», la «democracia», el «bienestar» que nos venden son engañosos (las comillas irónicas son la aportación tipográfica por excelencia del 68).[57] Y el hecho de que tantos conciudadanos se muestren seducidos por esa mentira demuestra, precisamente, que se trata de la dictadura perfecta, más insidiosa que las dictaduras obvias: «El hecho de que la gran mayoría de la población acepte, y sea obligada a aceptar, esta sociedad no la hace menos irracional y reprobable».[58]

Marcuse no es un comunista tradicional: toma distancias respecto a la Unión Soviética y el socialismo real. Pero en su opinión el mundo libre es tan opresivo como el soviético, si bien en forma más sutil. Se trata de una libertad espuria, consistente en la posibilidad de satisfacer falsas necesidades[59] y elegir entre una pluralidad de productos y entretenimientos alienantes: «Escoger libremente entre una amplia variedad de bienes y servicios no significa libertad si estos bienes y servicios sostienen controles sociales sobre una vida de esfuerzo y de temor, esto es, si sostienen la alienación».[60]

¿Y quién decide sobre la verdad o falsedad de las necesidades? No el propio ciudadano común, obnubilado por la alienación;[61] solo el filósofo freudomarxista, inmune a la seducción del sistema, está en condiciones de juzgar desde su perspectiva exterior-omnisciente:[62]

No importa que [el hombre común] se identifique con ellas [sus “falsas necesidades” de automóvil, televisión y casita con jardincito] y se encuentre a sí mismo en su satisfacción; siguen siendo lo que fueron desde el principio: productos de una sociedad cuyos intereses dominantes requieren la represión.[63]

Así como Marx concebía la verdadera libertad religiosa no como el derecho a elegir entre varias religiones, sino como la libertad de la religión (o sea, la destrucción de todas ellas), así Marcuse concibe la libertad económica no como libertad de contratación y emprendimiento, sino como liberación de la penosa obligación de trabajar y esforzarse: «Desde el primer momento, la libertad de empresa no fue precisamente una bendición. En tanto que libertad para trabajar o para morir de hambre, significaba fatiga, inseguridad y temor para la gran mayoría de la población. […] La desaparición de esa clase de libertad sería uno de los mayores logros de la civilización».[64] «La [verdadera] libertad económica significaría libertad de la economía, de estar controlado por fuerzas y relaciones económicas: liberación de la diaria lucha por la existencia, de ganarse la vida».[65] También la igualación del nivel de oportunidades y comodidades alcanzada por la sociedad contemporánea es «igualdad en la alienación».[66]

La convicción de Marcuse —basada en una abismal ignorancia tanto de la economía como de la tecnología— parece ser la de que el desarrollo tecnológico permitiría ya automatizar todas las tareas, de forma que podríamos vivir bien casi sin trabajar; pero un perverso sistema represivo-productivista-belicista nos mantiene en un alienante estajanovismo: «El proceso tecnológico de mecanización podría canalizar la energía individual hacia un reino virgen de libertad más allá de la necesidad. La misma estructura de la existencia humana se alteraría; el individuo se liberaría de las necesidades y posibilidades extrañas que le impone el mundo del trabajo».[67] La necesidad de trabajar no se debe a una naturaleza tacaña que solo entrega sus frutos al hombre a un alto precio de esfuerzo, sino a las exigencias de un sistema social irracional: «Los controles sociales exigen la abrumadora necesidad de producir y consumir el despilfarro; la necesidad de un trabajo embrutecedor cuando ha dejado de ser una verdadera necesidad».[68]

Pero ¿cuáles son las necesidades verdaderas? No termina de quedar claro. Eso sí, para Marcuse es falsa cualquier necesidad que el sistema pueda satisfacer. Por tanto, no está denunciando (solo) el materialismo consumista, etc., y

proponiendo un retorno a lo espiritual. Pues reconoce que las iglesias están llenas (hablamos de 1964), pero considera que las necesidades espirituales satisfechas por ellas tampoco son verdaderas, ya que no ponen en entredicho al sistema.[69] Lo que permite identificar a la necesidad verdadera, por tanto, es su incompatibilidad con el orden establecido.

Si la URSS y el «socialismo real» no son la auténtica alternativa al capitalismo, es porque también ellos siguen siendo productivistas y estajanovistas. Marcuse no está proponiendo una tercera vía equidistante de capitalismo y comunismo, sino que parece apuntar —de manera muy borrosa— a un nuevo modelo que superaría a ambos.[70] De hecho, reprocha a los partidos comunistas occidentales que no sean lo bastante radicales: «Los partidos comunistas de Francia e Italia […] se adhieren a un programa mínimo que margina la toma revolucionaria del poder y contemporiza con las reglas del juego parlamentario».[71] Marcuse, como el Sartre del prefacio a Les damnés de la terre, mira esperanzado al tercer mundo, a los movimientos socialista-indigenistas de liberación nacional, como el FLNA argelino o el Vietcong de Ho Chi Minh. Verlos machacar a franceses o norteamericanos suscita en Marcuse una emoción similar a la de Pablo Iglesias cuando ve patear a un policía caído en tierra: «El hecho de que los hombres más pobres de la tierra, apenas armados, tengan en jaque —y esto durante años— a la máquina de destrucción más avanzada de todos los tiempos se alza como un signo histórico-mundial».[72]

Marcuse es especialmente representativo de la nueva izquierda en su convicción de que los obreros se han dejado atrapar por el sistema: «La clase obrera, en la sociedad opulenta, está ligada al sistema de necesidades, pero no a su negación»;[73] Marcuse se lamenta incluso de que «en algunas de las empresas más avanzadas técnicamente, los trabajadores muestran un claro interés por la empresa, […] son conscientes de los lazos que los unen a la misma».[74] La actitud obrera frente al sistema es ya solo posibilista, alejada de la radicalidad maximalista, la negación total a la que Marcuse llama gran rechazo. Es preciso encontrar, pues, nuevos sujetos revolucionarios, y Marcuse pone su esperanza en los jóvenes: «La oposición de la juventud contra la sociedad opulenta reúne rebelión instintiva y rebelión política».[75] También esboza la sustitución de la lucha de clases por la de razas, culturas y orientaciones sexuales (como denota la alusión a los extraños, queer): «Bajo la base popular conservadora se encuentra el sustrato de los proscritos y los “extraños”, los explotados y los perseguidos de otras razas y de otros colores, los parados y los que no pueden ser empleados. Ellos existen fuera del proceso democrático. Así, su oposición es revolucionaria

incluso si su conciencia no lo es. Su oposición golpea al sistema desde el exterior y por tanto no es derrotada por el sistema».[76]

Marcuse es también típicamente sesentayochista en su vinculación de la revolución social con la revolución sexual. En Eros y civilización (1955) había desarrollado extrañas teorías sobre el falocentrismo como producto del capitalismo productivista: el instinto sexual es concentrado en los genitales para que el resto del cuerpo quede disponible para el esfuerzo laboral. Viceversa, las formas de sexualidad que se apartan de la socialmente aceptada (a saber, el coito genital, necesario para la reproducción de la fuerza de trabajo), las llamadas «perversiones» (de nuevo las irónicas comillas sesentayochistas), constituyen en realidad formas de resistencia frente a la opresiva lógica productivista-falocéntrica. En la futura sociedad poslaboral, la focalización libidinal en la zona genital dejará de ser necesaria, y todo el cuerpo podrá ser zona erógena.

Como Reich, Marcuse critica al Freud de El malestar en la cultura y su aceptación de la represión sexual como necesaria para la civilización. Marcuse distingue entre la represión básica inevitable y la represión excedente que es consecuencia del modelo social capitalista y de su lógica agresivo-productivista. Gran parte de la represión que Freud da por inevitable pertenece en realidad a ese plus históricamente condicionado. La revolución nos devolverá una sexualidad polimorfa que permitirá placeres insospechados.

La evolución de la izquierda se ha acompasado en gran parte al pensamiento de Marcuse, especialmente en su apelación a nuevos sujetos históricos capaces de encarnar el gran rechazo. Vimos antes como el movimiento feminista francés —igual que el de otros países— derivaba rápidamente hacia el victimismo y un lenguaje de guerra de sexos. Lo mismo va a ocurrir con los frentes de liberación homosexual que surgen a principios de los setenta: de la mera reivindicación de tolerancia hacia su sexualidad diversa evolucionarán pronto hacia la denuncia de una cultura intrínsecamente opresiva a fuer de heteronormativa, hacia la exigencia de redefinición del matrimonio y del modelo de familia, hacia la criminalización de los discrepantes como homófobos, etc. La izquierda ha compensado la atenuación del conflicto de clases con la invención de nuevos conflictos de sexo y de orientación sexual.

Y también se abrirá un nuevo frente por el flanco de la raza. El movimiento antisegregacionista norteamericano —escribe Richard Vinen— tenía hasta 1965 un sello conservador, pues se limitaba a pedir la aplicación consecuente de los

viejos principios de 1776 («todos los hombres han sido creados iguales») a los ciudadanos de color (por otra parte, sus líderes eran a menudo clérigos, como el propio Martin L. King, y sus objetivos eran concretos: abolición de la segregación racial y de las limitaciones fácticas del derecho de voto de los afroamericanos en los estados del sur).[77]

Ahora bien, esas metas fueron alcanzadas plenamente con la Ley de Derechos Civiles de 1964 y la Ley de Derechos Electorales de 1965. Entonces el movimiento antirracista sufre una mutación parecida a la que estaba experimentando el feminista tras haber conseguido la igualación legal de hombres y mujeres (voto femenino, etc.). En lugar de morir de éxito por satisfacción de sus reivindicaciones, el movimiento entra en una deriva revanchista: ahora se van a exigir medidas de discriminación positiva que compensen las injusticias del pasado mediante nuevas injusticias de signo inverso (por ejemplo, cuotas raciales en las universidades, que terminan implicando que un negro puede entrar con menos nota que un blanco).

Al mismo tiempo, los activistas negros más radicales empezaron a percibirse a sí mismos no como norteamericanos que pedían la rectificación de injusticias, sino como miembros de la raza negra en lucha planetaria contra la blanca. Muchos de ellos habían leído el virulento panfleto descolonizador Los condenados de la tierra, de Frantz Fanon, precedido por un increíble prólogo de Sartre que venía a decir que Europa tenía las manos manchadas de sangre y que los blancos merecían toda la violencia que los hombres de color quisieran desplegar contra ellos.[78] El sector más radical del movimiento afroamericano empezó a interpretar en términos de «colonialismo» su relación con la mayoría blanca y a identificarse con la lucha anticolonial de los negros de otras latitudes. Surgieron, incluso, grupos paramilitares como los Black Panthers, que imitaban, al menos en parafernalia (boinas negras, etc.), a las guerrillas del tercer mundo.

PENSAMIENTO 68 FRANCÉS: ALTHUSSER, FOUCAULT, BOURDIEU

Pero volvamos a París. Si Gramsci o la Escuela de Fráncfort son influencias intelectuales que gravitaron sobre el conjunto de la juventud occidental de la época, en Francia eclosionaba en los sesenta una generación de teóricos que ha

terminado recabando la etiqueta de pensadores del 68 en sentido estricto: se trata de Althusser, Lacan, Foucault, Deleuze, Derrida… En rigor, su verdadera influencia se desplegó en el pos-68, que es cuando fueron más leídos (hacia 1967 eran mucho más conocidos en el barrio latino los situacionistas).[79] Presentan rasgos comunes con la Escuela de Fráncfort, pero también características propias. El aspecto común es un pesimismo cultural que lleva —ha escrito Josemaría Carabante— a «difundir un sentimiento de autoculpabilidad, de rechazo y de vergüenza sobre la propia cultura».[80]

Este intenso rechazo a la propia cultura viene motivado, como ya sabemos, por el carácter opresivo de esta: el individuo estaría aplastado por instituciones, reglas económicas, leyes, estructuras de poder, tradiciones alienantes.[81] Junto al pesimismo, la desconfianza, heredada de los pensadores de la sospecha: la emancipación y el progreso que supuestamente había traído la Ilustración no fueron sino un gran engaño, ya que desembocaron en los desastres de 1914-1945.[82] Las grandes palabras de la modernidad —libertad, derechos, democracia, etc.— son desenmascaradas como espejismos y mentiras ideológicas legitimadoras de la dominación. Todo ello, supuestamente, en nombre de la verdadera libertad» y la autonomía del individuo.

La gran paradoja es que los posestructuralistas franceses van a llevar su furia desenmascaradora… hasta la deconstrucción de la noción misma de sujeto. Como vamos a ver, la novedad que traen consigo los maîtres-à-penser del pos-68 es la muerte del hombre. Por tanto, se está acusando a la cultura occidental de oprimir a un individuo que en realidad no existe, pues no es más que el punto de intersección de estructuras (económicas, lingüísticas, psicológicas…) impersonales. La protesta contra una sociedad supuestamente inhumana resulta insertarse en una cosmovisión cada vez más paladinamente antihumanista.[83]

Pero no deja de haber cierta lógica detrás de esa paradoja. A fuerza de exigir una autonomía individual absoluta —y, por tanto, de privar a la persona de cualquier anclaje sociocultural— se desemboca en la negación del individuo.[84] El sujeto liberado de tradiciones, normas, instituciones, termina evaporándose, liberándose de la existencia misma.

Echemos un vistazo a las ramificaciones y paradojas del antihumanismo en algunos de esos autores; un vistazo forzosamente superficial y un tanto simplificador, dada la complejidad de su pensamiento. Por cierto, es una complejidad en gran parte innecesaria, una oscuridad cultivada deliberadamente.

Roger Scruton ha hablado del posestructuralismo francés como nonsense machine.[85] Dado que se trata de pensamiento de la sospecha llevado al paroxismo,[86] un discurso demasiado transparente sería automáticamente sospechoso de ingenuidad o de voluntad de engañar.[87] La, a veces, impenetrable complejidad de los Derrida, Deleuze, etc., refleja supuestamente la complejidad de lo real. Por no decir que su absurdo hace eco a la irracionalidad última de la realidad.

•Luc Ferry y Alain Renaut ofrecieron una clave interpretativa del pensamiento del 68 francés que resulta plausible: son autores que parten de Marx, Freud o Nietzsche, pero radicalizan las premisas de estos llevándolas hasta extremos que habrían sorprendido a los maestros de la sospecha originales. [88] Así como Lacan pretende ser más freudiano que Freud (vid. nota 86), Louis Althusser es más marxista que Marx al distinguir una fase ideológica y una fase propiamente científica en el pensamiento del de Tréveris, separadas por la ruptura epistemológica de 1845. [89] A Althusser le alarmaba el auge del marxismo humanista en los sesenta —al que llama desviación derechista—; por ejemplo, en la obra de miembros de la Escuela de Fráncfort, como Erich Fromm (Marx y su concepto del hombre), y en otros como Adam Schaff o Roger Garaudy. Decreta, por tanto, que el Marx anterior a La ideología alemana es todavía un Marx premarxista, con sus especulaciones sobre la esencia humana, la alienación, el hombre como ser social, etc. Es cierto que Marx ya había denunciado el humanismo en La cuestión judía (1844), pero se trataba del humanismo abstracto de las constituciones y declaraciones de derechos liberales, que intentan encubrir la ausencia de libertad e igualdad materiales con libertad e igualdad formales, y la opresión fáctica con derechos atribuidos al ciudadano abstracto. El Marx juvenil está todavía dominado por la creencia precientífica en una esencia humana, cuya alienación es precisamente la gran acusación que puede dirigirse al capitalismo, y que será recuperada con la revolución: el hombre volverá a ser lo que realmente es. A partir de La ideología alemana, piensa Althusser, Marx deja de especular sobre lo que sea realmente el hombre; de hecho, deja de ver al hombre como sujeto de la historia, reduce a cenizas el mito filosófico del hombre. [90] La historia no es la aventura del hombre, sino el resultado la evolución de fuerzas productivas y de la interacción de estructuras (socioeconómicas) y superestructuras (culturales). En definitiva, la gran hazaña teórica de Marx —comparable al descubrimiento de las matemáticas en Grecia — habría sido proponer una interpretación de la historia estrictamente

antihumanista, haber conseguido la volatilización de la noción de sujeto. [91]

Atlhusser, el hipermarxista que acusa de desviacionismo juvenil al creador del materialismo histórico (de Marx, por cierto, se cuenta que dijo «je ne suis pas marxiste» en cierta reunión de la AIT), profesa una versión fuerte de la tesis de la determinación de la superestructura (ideológica) por la estructura (económica). Esto significa que los argumentos no deben ser tomados en serio en sus propios términos, sino simplemente interpretados como expresión de unos u otros intereses de clase: el combate de las ideas y la búsqueda de la verdad son sustituidos por la lucha por el poder. Ya no se prestará atención a qué dice cada uno, sino a quién lo dice (desde qué posición o interés de clase): como dirá Foucault, «la interpretación será a partir de ahora una interpretación basada en el ¿quién?».[92] Los profesores, por ejemplo, forman parte del aparato ideológico de Estado encargado de inculcar la ideología que conviene a la clase dominante:[93] «Los profesores de filosofía son intelectuales empleados en un sistema escolar determinado, sometidos a ese sistema, y ejercen en masa una función de inculcación de la ideología dominante. Los profesores son intelectuales, por tanto pequeño-burgueses, sometidos en masa a la ideología burguesa y pequeño-burguesa».[94] Por tanto, la interpretación por el ¿quién? remite a una nueva interpretación por el ¿qué?. Pero ya no es el qué de lo argumentado, sino el qué de las estructuras de poder e intereses de clase de los que los individuos (los quiénes) son portavoces y peones.

•También en Michel Foucault encontramos esta misma neutralización y absorción del sujeto por estructuras impersonales: en este caso, se trata del «saber» (o bien el discurso o el lenguaje), y Foucault decreta nada menos que la inminente muerte del hombre; el hombre no sería más que un pliegue del saber de aparición reciente y pronta reabsorción:

[E]l hombre no es el problema más antiguo ni el más constante que se haya planteado el saber humano. […] El saber no ha rondado durante largo tiempo en torno a él y a sus secretos. […] [El hombre] fue el efecto de un cambio en las disposiciones fundamentales del saber. El hombre es una invención cuya fecha reciente muestra con toda facilidad la arqueología de nuestro pensamiento. […] A todos los que quieren hablar aún del hombre, de su reino o de su liberación, a

todos los que plantean aún preguntas sobre lo que el hombre es en su esencia, […] a todos los que no quieren formalizar sin antropologizar, […] los que no quieren pensar sin pensar que es también el hombre el que piensa, […] no se puede oponer otra cosa que una risa filosófica.[95]

Ahora bien, ese saber impersonal —del cual el hombre no sería más que un pliegue— es también poder. La arqueología del saber se corresponde, pues, con la microfísica del poder, pues todo saber implica control y dominación. Y Foucault hará su fama desenmascarando la falsa neutralidad de instituciones clave del saber-poder, como los hospitales, los manicomios, las prisiones…, todas las que den por supuesto un determinado código de normalidad. Su Historia de la locura, por ejemplo, es una denuncia de la falsa neutralidad de la ciencia psiquiátrica, interpretada por Foucault como un mecanismo de control y exclusión. La reclusión de los locos en establecimientos psiquiátricos comienza, según Foucault, en el siglo XVII, en significativa coincidencia con el racionalismo de Descartes o Leibniz, que erige la razón en norma, y por tanto la locura en transgresión: la locura deja de ser entendida por sí misma, como un modo de vida simplemente distinto, para pasar a ser concebida como sinrazón (déraison), lo otro que la razón. La posición de Foucault parece ser la de que la locura no existe y que el verdadero problema es la normatividad de la razón, que obliga a retirar de la vista y del espacio social a los inquietantes irracionales: el problema no es la enfermedad, sino la erección de la salud en norma. En realidad, es la propia idea de norma la que crea la categoría de la enfermedad mental.[96] Pues toda normatividad necesita transgresores a los que reprimir, anormales a los que uniformizar o castigar.[97] Esta relación represiva/medicalizada que la modernidad establece con la locura contrastaría con la tolerancia de una Edad Media idealizada que habría, según Foucault, respetado al loco, e incluso lo habría considerado inspirado por una genialidad especial.[98]

En otras ocasiones, Foucault, en un registro más marxista, vincula el grand renfermement (el confinamiento de los locos a partir del siglo XVII), no ya solo al ascenso del racionalismo, sino al capitalismo necesitado de mano de obra barata[99] (pues en algunos asilos se pone a trabajar a los perturbados), o a la familia burguesa (pues en el manicomio el loco es equiparado al niño, el cuerdo al adulto, y la locura a la rebeldía contra el padre). En Vigilar y castigar, Foucault añadirá el derecho penal y la política penitenciaria a su mapa del saber-

poder. Y en Nacimiento de la clínica incluirá en él también… ¡a los hospitales! Como ha señalado Scruton, caracteriza a Foucault una enfermiza «suspicacia frente a las decencias humanas básicas».[100] Solo un ingenuo podría creer que el internamiento de enfermos en hospitales obedece a la pretensión benévola de cuidarles mejor: no, en realidad se trata de control, poder, represión… Lo mismo vale para los manicomios. Y la reclusión de delincuentes en prisiones no es una medida elemental para proteger a la sociedad, sino un rodillo de doblegamiento de rebeldes (pues el crimen es «una protesta resonante de la individualidad humana»). Hospitales, asilos, escuelas, cuarteles, prisiones…, todos forman parte para Foucault de un mismo universo carcelario («¿Es sorprendente que las cárceles se parezcan a las fábricas, a las escuelas, a los cuarteles, a los hospitales, todos los cuales parecen prisiones?»).[101] Quizá cambió de opinión cuando, en junio de 1984, fue llevado agonizante de SIDA al hospital de la Salpétrière (por supuesto, su vida homosexual había sido intensamente promiscua, y en su Historia de la sexualidad había deconstruido la noción de normalidad sexual y la distinción entre prácticas sanas y perversas). Quizá agradeció que se ejerciera sobre él el represivo saber-poder burgués para aliviar sus sufrimientos en sus últimos días.

•Así como Michel Foucault mostró predilección por el desenmascaramiento de hospitales y establecimientos psiquiátricos como instituciones de represión, Pierre Bourdieu, otro de los santones del pensamiento del 68, se especializó en la denuncia del sistema educativo. Como en otros países occidentales —España entre ellos— 1945-68 había sido a todas luces un periodo de grandes progresos en ese ámbito, con mejora en la calidad (cualificación del profesorado) y sobre todo la cantidad (universalización) de la educación. El sistema académico estaba funcionando como un auténtico ascensor social, permitiendo que jóvenes de orígenes sociales humildes accedieran a la universidad y, a través de ella, al estrato social-profesional superior.

Pero, como otros aspectos del éxito occidental en los Treinta Gloriosos, tampoco este podía escapar a la pasión deconstructiva del pensamiento del 68. Pierre Bourdieu propone una interpretación marxista según la cual así como un modelo económico se basa en cierta estructura de relaciones de producción, así su superestructura ideológica comporta cierta distribución del capital simbólico y cierta división del trabajo social. La eficacia del sistema educativo como ascensor social es negada por Bourdieu: en un contexto capitalista, la educación

está diseñada de forma que quede garantizada la reproducción (La reproducción es el título de su obra más influyente) de la distribución del capital simbólico y del trabajo social (es decir, que los hijos de los obreros sigan siendo obreros y los de los burgueses, burgueses). Una vez más, una falsa neutralidad —en este caso, del sistema docente— permite que, so capa de transmisión de conocimientos objetivos, se inculque en realidad la ideología que conviene a la clase dominante, y que, bajo la apariencia de exámenes y concursos-oposición neutrales, se garantice a los hijos de la burguesía la perpetuación de las posiciones de poder que ocuparon sus padres (se consigue así que «los privilegiados no aparezcan como tales»), mientras que a los de abajo se les hace creer que «deben su destino escolar y social a su carencia de talento y méritos».[102] La aparente selección por el talento encubriría la simple reproducción de la estructura de clases. Las ideas de Bourdieu han sido desarrolladas después por toda una legión de sociólogos de la educación (Casella, Tomlinson, etc.), para los cuales, como denuncia Inger Enkvist, «lo interesante es la clase social de los alumnos, y no lo que aprenden».[103]

Junto con esta requisitoria marxista contra la escuela de los sesenta, en Bourdieu encontramos también ideas llamadas a tener mucho eco en la revolución pedagógica que se pondrá en marcha a partir de aproximadamente 1970; por ejemplo, el cuestionamiento de la autoridad del profesor en clase (un sucedáneo de la violencia física cuya función simbólica, según Bourdieu, es acostumbrar a los jóvenes a la jerarquía y la obediencia, y prepararlos para ser dóciles peones del sistema), o la tesis según la cual la verdadera función de la educación no debería ser transmitir contenidos, sino permitir a los niños expresar su personalidad y enseñarlos a pensar por sí mismos (a lo cual contribuirá mucho el éxito internacional de la obra de A. S. Neill Summerhill: A Radical Approach to Education). La minusvaloración de los contenidos educativos ha conducido al formalismo pedagógico es decir, la obsesión con la metodología docente, constantemente renovada, en detrimento de la materia de la enseñanza.[104] El resultado de todo ello ha sido un descenso del nivel de exigencia en los colegios… que ha terminado volviéndose precisamente contra los más pobres, incapaces de matricular a sus hijos en colegios privados más selectivos.[105] En este sentido, parece justificada —quizá descontando cierta hipérbole— la dura crítica que dirigió Jean-François Revel a Bourdieu:

La escuela llamada de Jules Ferry [sistema republicano de escuela pública puesto en marcha a finales del siglo XIX] había sido siempre, y era todavía, un ascensor social para los hijos de orígenes humildes. Por tanto, [los ideólogos de ultraizquierda] se las arreglaron para que dejara de serlo. […] Seguidores de Pierre Bourdieu se han hecho desde hace treinta años [escrito en 2000] con el Ministerio de Educación y con todas las palancas del "pedagogismo" —que es una ideología, a no confundir con la pedagogía, que es un arte— y se han salido con la suya: han hecho que la escuela sea lo que la teoría de Bourdieu decía que era. La aplicación de los métodos de Bourdieu ha convertido en exactas las tesis de Bourdieu. Ha transformado en realidades los males hasta entonces imaginarios denunciados por Bourdieu. Ciertamente, como ahora ya no se enseña nada en la escuela, no puede ya servir como "ascensor social". Fabrica toneladas de "fracaso escolar", analfabetos inempleables e inempleados.[106]

DEL INDIVIDUO-REY A LA MUERTE DEL HOMBRE

El pensamiento del 68 triunfó en su faceta desnormativizadora y de denuncia de instituciones y tradiciones.[107] No, ciertamente, en su faceta marxista-clásica y anticapitalista.[108] Los Gramsci, Marcuse, Althusser o Foucault habrían quedado muy decepcionados al comprobar con qué facilidad el capitalismo supo absorber y aprovechar la componente individualista-libertaria del 68 mientras neutralizaba su dimensión socialista. Sí, la izquierda se hizo con la cultura y completó su larga marcha gramsciana por las instituciones, pero el resultado no fue la revolución comunista. Sí, la izquierda, con la identity politics, se pareció cada vez más a una coalición marcusiana de minorías sexuales y raciales, y se abrió paso una (también marcusiana) sensibilidad posproductivista que valoraba cada vez más el ocio, la naturaleza y la creatividad…, pero todo ello fue pacíficamente digerido por el capitalismo, bajo la forma del turismo de aventura o los productos ecológicos. Sí, la pedagogía al uso incorporó componentes bourdieanos de rechazo del aprendizaje clásico y alergia a los exámenes y la selección, pero ello no dio al traste con el sistema de mercado, sino solo con la excelencia en las escuelas.

El verdadero legado del 68 ha sido la era del individuo-rey. Como ha escrito Jean-Pierre le Goff: «Se afirma la figura de una individualidad que no debe nada a nadie, ni a las generaciones anteriores ni a las futuras. Ni deuda ni deber hacia otros, sino solamente la afirmación de una autonomía radical que se sitúa más allá de todo anclaje y todo límite».[109] La revolución cultural de los sesenta y setenta no destruyó el capitalismo (al menos, no lo destruyó inmediatamente), pero sí dejó heridas de muerte a la familia, las iglesias, las naciones y la natalidad.

El giro cultural del 68 ha sido interpretado por algunos, incluso, como una oportuna maniobra del capitalismo para asegurar su autoperpetuación. Por ejemplo, descubriendo un nuevo mercado juvenil y encontrando un nuevo nicho de negocio en los productos contraculturales (moda hippy en El Corte Inglés, venta de anticonceptivos, etc.).[110] Régis Debray, revolucionario en los sesenta y compañero del Che Guevara en la guerrilla boliviana, habló después (1978) de una «armonía natural, aunque no preestablecida, entre las rebeliones individualistas de Mayo y las necesidades políticas y económicas del gran

capitalismo liberal»;[111] por ejemplo, el feminismo había puesto a disposición del mercado un enorme contingente de mano de obra femenina. Y el individualismo anarcoide del 68 habría terminado de disolver las dos referencias colectivas que todavía obstaculizaban la globalización del capital: la clase obrera y la nación.[112]

Daniel Bell, por su parte, analizaba en 1977 la contradicción latente en el capitalismo entre la figura del empresario-productor (con sus virtudes características de laboriosidad, emprendimiento, ahorro, etc.) y el consumidor-disfrutador:

Por un lado, la empresa capitalista quiere un individuo que trabaje duramente, siga una carrera, acepte el postergamiento de la gratificación […]. Sin embargo, en sus productos y su propaganda, el capitalismo promueve el placer, el goce del momento, la despreocupación […]. Se debe ser recto de día y juerguista de noche».[113]

Mayo del 68, como estamos viendo, comportó no la superación del capitalismo, sino la victoria de su componente hedonista, el triunfo del juerguista nocturno sobre el productor diurno. Otra cosa es que el propio capitalismo pueda sobrevivir en el largo plazo al presentismo y la exigencia de gratificación inmediata.[114] Eso lo habremos de comprobar en las próximas décadas.

Ferry y Renaut hablan de una astucia de la Razón[115] mediante la cual la fusión comunitaria en las barricadas de Mayo y el lenguaje socializante de los eslóganes a lo Marx-Mao-Marcuse habrían terminado resolviéndose en todo lo contrario: la desmovilización de la esfera pública y un gran repliegue sobre el espacio privado (que ya no es familiar —pues la familia queda muy fragilizada por la revolución de las costumbres—, sino individual).

En Mayo de 1986 recuerdo haber visto en Francia la publicidad de una empresa de mobiliario doméstico: «1968: ¡Vamos a cambiar el mundo!; 1986: Vamos a cambiar la cocina». Tres años antes había publicado Gilles Lipovetsky la obra de referencia en lo que se refiere a la interpretación del legado del 68 en clave individualista-privatizadora: La era del vacío.

Frente a las interpretaciones que presentan al 68 como una revolución

posmoderna, una ruptura superadora de la modernidad, Lipovetsky enfatizará, por el contrario, la continuidad de los valores del 68 respecto a una dinámica de individualización que habría comenzado precisamente con la modernidad y el liberalismo clásico. Con esto se sitúa en la estela de Jacques Barzun, quien señaló que la revolución cultural de los últimos sesenta había sido prefigurada por la de los felices veinte también hedonistas y liberados. La dinámica de relajación de costumbres habría sido interrumpida por una sucesión de catástrofes y situaciones excepcionales: depresión económica de los treinta, guerra mundial, esforzada reconstrucción de 1945-65. Superado el paréntesis, la generación de 1968 retomó las cosas donde habían quedado en 1929. Se reanuda el proceso de «ruptura con la fase inaugural de las sociedades modernas, democráticas-disciplinarias, universalistas-rigoristas». El cambio social apunta siempre en la dirección de «el mínimo de coacciones y el máximo de elecciones privadas posible, con el mínimo de austeridad y el máximo de deseo, con la menor represión y la mayor comprensión posible».[116] Y todo ello no es más que la extensión de la libertad del terreno económico-político al de la vida privada (lo que Lipovetsky llama segunda revolución individualista):[117]

El derecho a la libertad, en teoría ilimitado pero hasta entonces circunscrito a lo económico, a lo político, al saber, se instala en las costumbres y en lo cotidiano. Vivir libremente sin represiones, escoger íntegramente el modo de existencia de cada uno: he aquí el hecho social y cultural más significativo de nuestro tiempo, la aspiración y el derecho más legítimos a los ojos de nuestros contemporáneos.[118]

El individuo total de la modernidad llegada a plenitud se libera tanto de las tradiciones y vínculos que lo ataban al pasado como de los compromisos u obligaciones que miran al futuro:

Hoy vivimos para nosotros mismos, sin preocuparnos por nuestras tradiciones o nuestra posteridad: el sentido histórico ha sido olvidado».[119] «Se disuelven la confianza y la fe en el futuro, ya nadie cree en el porvenir radiante de la revolución y el progreso, la gente quiere vivir enseguida, aquí y ahora,

conservarse joven y no ya forjar el hombre nuevo.[120]

Los ideales y valores públicos solo pueden declinar, únicamente queda la búsqueda del ego y del propio interés, el éxtasis de la liberación “personal”, la obsesión por el cuerpo y el sexo.[121]

El fin de la Historia, según parece, era esto: «Cuidar la salud, preservar la situación material, desprenderse de los “complejos”, esperar las vacaciones: vivir sin ideal, sin objetivo trascendente resulta posible».[122] Lipovetsky enfatiza el carácter cool y desdramatizado del hedonismo presentista-individualista que preside nuestra sociedad; el vacío en el que finalmente nos hemos sumido no es la náusea o la angustia de los existencialistas, o el vértigo del Zaratustra nietzscheano tras la muerte de Dios, o la nostalgia del marxista que se ha quedado sin su gran proyecto histórico y su gran tarea revolucionaria:

Dios ha muerto, las grandes finalidades se apagan, pero a nadie le importa un bledo: esta es la alegre novedad […]. El vacío del sentido, el hundimiento de los ideales, no han llevado, como cabía esperar, a más angustia, más absurdo, más pesimismo. Esa visión todavía religiosa y trágica se contradice con el aumento de la apatía de las masas.[123]

La propia necesidad de sentido ha sido barrida y la existencia indiferente al sentido puede desplegarse sin patetismo ni abismo.[124]

Esta visión desdramatizada del vacío postmoderno no parece compadecerse muy bien con el creciente consumo de ansiolíticos o los altos índices de suicidio de los países desarrollados. En todo caso, la forma de vida que nos ha legado Mayo del 68 probablemente no resultará sostenible más allá de unas décadas. Decíamos antes que la vertiente consumista-hedonista del capitalismo había triunfado sobre la inver-sora-productiva; ahora bien, dicho desfase no puede

prolongarse indefinidamente. La gran crisis de 2008 fue, en buena parte, una crisis de sobreendeudamiento, individuos y familias se sobrendeudan porque, como decía Lipovetsky, «la gente quiere vivir enseguida, aquí y ahora»; los gobernantes sobrendeudan al Estado porque quieren «ganar enseguida, aquí y ahora» las próximas elecciones, y para conseguirlo no les importa prometer más y más prestaciones estatales, engrosando el déficit público y una losa de deuda soberana que se hace cada vez más asfixiante. Por otra parte, el occidental hedonista que vive pensando en las vacaciones tiene ahora que competir con chinos, hindúes y coreanos que todavía se encuentran en la fase de capitalismo heroico de esfuerzo, disciplina, ahorro y aplazamiento de la gratificación. Es fácil entender quién lleva las de ganar en esa competición.

El hedonista pos-68, por otra parte, también dejó de perpetuar la especie: las tasas de natalidad occidentales caen de forma notable precisamente a partir de finales de los sesenta, y a finales de los setenta quedan ya por debajo del índice de remplazo generacional.[125] Este medio siglo de infranatalidad le está pasando ya factura a Occidente en forma de peso asfixiante de las pensiones de jubilación. Y ese envejecimiento de la sociedad —con desequilibrio creciente entre la población activa y la pasiva— se va a agravar cuando se jubile la enorme masa de baby boomers nacida en lás décadas de 1950 y 1960. La tasa de natalidad sigue sin repuntar ni los Gobiernos —también instalados en el presentismo— se preocupan mayormente por reanimarla. Vamos hacia un probable colapso social por escasez de jóvenes y exceso de ancianos. Es paradójico que la revolución juvenilista del 68 nos haya traído una sociedad senil.

Más allá de los problemas de insostenibilidad económica y demográfica, la revelación que nos ha traído el post-68 es que al final del camino de la afirmación absoluta de la autonomía individual lo que esperaba era… el vacío y la desintegración del sujeto. Lipovetsky habla de un vacío cool y relajado, pero reconoce que se trata de una disolución del Yo («todo lo que supone sujeción o disciplina austera se ha desvalorizado en beneficio del culto al deseo») y habla de «la pérdida de un centro de gravedad que lo jerarquiza todo».[126] Liberado de toda norma, exento de compromisos, exonerado de cualesquiera deberes sociales o familiares, el sujeto no es más que un manojo de pulsiones y deseos en permanente y absurda ebullición. Su voluntad es cada vez más incapaz de marcarse objetivos a largo plazo que requieran la renuncia a placeres inmediatos. Su atención, solicitada por una sobreabundancia de estímulos a través de las televisiones e Internet, se dispersa cada vez más en centros de interés inconexos

y efímeros. El hombre pos-68 es cada vez menos capaz de concentrarse mucho tiempo en nada.[127] Los artículos de los medios digitales tienen que comprimirse cada vez más porque nadie aguanta un texto de más de quinientas palabras sin saltar a alguna otra noticia.

Parece, pues, que la libertad, para tener sentido, necesitaba ser invertida en la persecución de fines arduos y objetivamente valiosos. La pos-modernidad nos ha dejado sin criterios de valor y sin metas valiosas. Y la libertad por la libertad, convertida en un fin en sí misma, se autodestruye y se reduce al absurdo. Los mejores exégetas del 68 terminan en conclusiones de ese tipo. Jean-Pierre le Goff, por ejemplo, dijo que, a fuerza de suprimir cualesquiera resistencias heterónomas, hemos dejado que la libertad se disuelva por carencia de límites: «La autonomía no puede formarse más que por oposición e identificación. Le hace falta un contrapolo [Il lui faut un vis-à-vis]. Sin oposición, la autonomía se vuelve desestructurante».[128] También Ferry y Renaut sugieren que no puede considerarse verdadero sujeto a un yo que es juguete de sus deseos y pulsiones:

El Yo pulverizado en tendencias que ya no buscan integrarse en un proyecto construido por una voluntad que se impone fines [a largo plazo, distintos de los caprichos instantáneos], ese Yo al que se invita significativamente a “gozar a tope” [en francés s’éclater, que también significa “estallar”], ¿constituye verdaderamente una persona?».[129]

Por lo demás, vimos antes cómo el pensamiento del 68, al tiempo que reclamaba la libertad personal absoluta, negaba la sustancialidad del sujeto al que se intenta liberar: de Althusser a Foucault, de Lacan a Derrida, hay consenso en que el hombre no vive, sino que es vivido por estructuras socioeconómicas, neurológicas o lingüísticas no personales. «Yo es otro», dijo el poeta Rimbaud, en una frase muy celebrada por los estructuralistas. En ello convergen con toda una corriente de pensamiento materialista-cientificista (Dawkins, Dennett, Monod, etc.) que asegura que la mente humana no es más que una asamblea de algoritmos bioquímicos (ya Hume en el siglo XVIII había afirmado que nuestro yo no es más que un puñado de percepciones o un río de conciencia). La libertad que reclamaba el pensamiento del 68 en el plano moral y social es negada, sin embargo, en el plano ontológico-metafísico.[130] Pero ¿tiene sentido reclamar

libertad para un autómata neuronal?[131]

Bajo el hedonismo y la trivialidad cool a lo Lipovetsky parece abrirse paso la más seria convicción de que la especie humana ha sido un error, un callejón sin salida de la evolución. Existe ya un voluntary human extinction movement que predica la extinción voluntaria de la humanidad para que el planeta descanse de la excepción humana y Gaia recupere su equilibrio edénico. Importantes organismos internacionales abogan por la reducción de la población humana sobre el planeta. Y los transhumanistas postulan no ya la extinción, sino la superación de la humanidad, que será sucedida por el superhombre genéticamente mejorado (enhanced), el cyborg o la inteligencia artificial. Los toscos cerebros de carbono serían reemplazados por indestructibles cerebros de silicio. La historia de la vida sobre la Tierra no habría sido más que un largo desvío a través del cual la materia inorgánica-mineral consigue acceder por fin al pensamiento. Pero, una vez subida a la azotea, puede tirar la escalera.

▪

[1] «Pero, aunque el palacio del Elíseo ha sido abandonado por el mismísimo jefe supremo de los ejércitos [De Gaulle], no ocurre nada, porque de lo que se trata no es de tomar el poder» (Jacques Baynac, et al. (1998). Mai 68, Le Débat. Gallimard, París, p. 138). (Traduciré al español todas las citas de obras en lengua extranjera).

[2] Ibídem, p. 108.

[3] Como señala Richard Vinen, los estudiantes idealistas que, a mediados de los sesenta, se inscribían como voluntarios en los programas de guerra contra la pobreza del presidente Johnson todavía pertenecían a la izquierda clásica. Solo unos años más tarde, los hippies van a cultivar un estilo de vida que, a fuerza de posmaterialista y precario, se parecía en realidad mucho al de esos pobres a los que antes se intentaba promover: «Parecían haber abrazado la pobreza como estilo de vida» (RICHARD VINEN. The Long ’68: Radical Protest and Its Enemies. ALLEN LANE (2018). Londres, p. 107).

[4] «La clase obrera ha dejado de constituir un mundo aparte dentro de la sociedad. Su nivel de vida, sus aspiraciones de confort, la han sacado del gueto en el fue confinada en los comienzos de la industrialización» (Serge Mallet. (1978). «Une classe ouvrière en devenir». Arguments 4: Révolution/classe/parti, Union Générale d'Éditions, París, p. 256).

[5] Perdón por la autocita: «El baby boom no fue un mero rebote, pues de hecho empezó —¡oh, sorpresa!— en plena guerra. En Francia la natalidad tocó fondo en 1941 y repuntó vigorosamente a partir de 1942, pasando de 1.8 hijos/mujer a 3.1 en solo nueve años (después se quedaría rondando los 2.8 hasta mediados de los 60). En Gran Bretaña, tras tocar fondo en 1943 (1.75 hijos/mujer), también se eleva abruptamente en plena guerra, manteniéndose muy próximo a los tres hijos/mujer hasta finales de los 60. En EE.UU., la fecundidad se elevaría desde los 2.2 hijos/mujer de 1937 a unos increíbles 3.7 hijos/mujer en 1957 (una tasa hoy solo alcanzada por algunos países de Africa central). Sí, en el país más rico del mundo las familias tenían casi cuatro hijos en promedio hace no tanto tiempo. Una revolución muy seria tuvo lugar en los valores de Occidente en la segunda mitad de los años 60: se abrió entonces un ciclo en el que seguimos inmersos. Por cierto, dentro de unos meses celebraremos el cincuentenario de Mayo del 68. De allí venimos». (FRANCISCO J. CONTRERAS. «Se busca milagro demográfico», Actuall.com).

[6] CHARLES MURRAY. (2012). Coming Apart: The State of White America, 1960-2010. Random House, Nueva York, p. 154.

[7] JEAN PIERRE le GOFF (1998). Mai 68, l´héritage impossible. Éditions La Découverte, París, p. 43.

[8] Buchanan apunta una pista interesante: precisamente porque habían conocido tiempos tan duros, tendían a ser indulgentes y sobreprotectores con sus hijos (o

sea, los boomers que protagonizarán el 68): «Los padres que habían atravesado la Depresión y la guerra estaban decididos a que “mi hijo no lo tenga tan difícil como yo”. Por tanto, los baby boomers fueron educados de otra forma, pasando casi tantas horas frente a la TV como en la escuela. […] Y el mensaje que llegaba de la TV, especialmente en los anuncios, era la gratificación instantánea». (PATRICK J. BUCHANAN. (2002). The Death of the West. St. Martin’s Press, Nueva York, p. 29).

[9] «[E]l hombre vulgar, al encontrarse con ese mundo técnica y socialmente tan perfecto, cree que lo ha producido la naturaleza, y no piensa nunca en los esfuerzos geniales de individuos excelentes que supone su creación. Menos todavía admitirá la idea de que todas estas facilidades siguen apoyándose en ciertas difíciles virtudes de los hombres, el menor fallo de los cuales volatilizaría rápidamente la magnífica construcción». (JOSÉ ORTEGA Y GASSET. (1986). La rebelión de las masas [1930]. Espasa Calpe, Madrid, p. 101).

[10] «Hubo una “cultura juvenil” que acompañó a [la revolución] de 1968. Resultaba en parte del simple [gran] número de jóvenes, pero también del hecho de que la prosperidad y los nuevos medios de comunicación habían creado un nuevo sentido de lo que significaba “ser joven”. [...] Muchos asociaron juventud con rebelión y vinieron a definir a “los jóvenes” como si fueran una nueva entidad política, una que pudiera ser una alternativa a la [aburguesada] clase trabajadora». (RICHARD VINEN. (2018). Op. cit., p. 325).

[11] R. VINEN. Op. cit., p. 31.

[12] «[En los sesenta] se produce un retraso de la entrada en la vida profesional, y un alargamiento del periodo de ensayo y experimentación [vitales]. El estatuto de adolescente se extiende de unas decenas de millares de individuos a varios millones, y tendencialmente a toda una cohorte de edad» (JACQUES BAYNAC et al., op. cit., p. 114).

[13] R. VINEN. Op. cit., p. 33. «A la edad a la que Alejandro Magno conquistaba el mundo, Napoleón ganaba sus batallas y Einstein y Planck hacían sus primeros descubrimientos, la mayoría de los estudiantes alemanes siguen sentados en sus aulas, escribió un periodista alemán crítico con el movimiento juvenil». (Op. cit., p. 171).

[14] J. P. le GOFF. Op. cit., p. 37.

[15] «[Los situacionistas] prepararon Mayo del 68 patrocinando un discurso público de raíces románticas y ácratas que encumbraba la autonomía del yo, pronosticando un futuro social utópico en el que el deseo individual fuera la norma». (JOSEMARÍA CARABANTE (2018). Mayo del 68: Claves filosóficas de una revuelta posmoderna, Rialp, Madrid, p. 67).

[16] J. P. le GOFF. (1998). Op. cit., p. 41.

[17] Y una de las obras más leídas de los situacionistas del proto-68 había sido De la miseria en el entorno estudiantil, considerada bajo todos sus aspectos económicos, políticos, psicológicos, sexuales y especialmente intelectuales, de MUSTAPHA KHAYATI (1966).

[18] «El polo cultural-libertario interpreta Mayo del 68 ante todo como una revolución cultural que pone radicalmente en cuestión los modos de vida, los valores y las instituciones de las sociedades desarrolladas. Sus militantes conceden un lugar central a la lucha contra el moralismo mediante el humor y la ironía, y consideran la libre expresión de la subjetividad y del deseo como las armas esenciales de la subversión del orden social. La liberación sexual, la denuncia de los métodos educativos tradicionales, la valoración de los

comportamientos de desviación y rebelión en todos los ámbitos… constituirán sus temas predilectos. Su perspectiva es la de cambiar ya la vida sin esperar al gran día de la revolución. Se trata de continuar la revolución cultural de mayo experimentando comportamientos y estilos de vida nuevos a partir de los deseos individuales. […] El polo neo-leninista es el de las organizaciones de extrema izquierda (trotskistas y maoístas) para las que Mayo del 68 solo encuentra su sentido a través del esquema de la lucha de clases, el enfrentamiento entre la burguesía y el proletariado. La perspectiva sigue siendo la de una revolución que incluya la toma del poder estatal y la instauración de una sociedad nueva dirigida por la clase obrera y sus aliados». (J. P. le GOFF. (1998). Op. cit., p. 132).

[19] Las interrupciones de clases obedecían más o menos a este modelo, según reconstrucción de Le Goff:

—Viejo carcamal, ¿condenas el imperialismo?

—Pero, señores, les prohíbo tutearme; y además, ¿qué relación tiene el imperialismo con la lección de hoy?

—Ninguna, precisamente. Es asqueroso que nos des el coñazo con las lenguas muertas, mientras que el imperialismo…».

[20] J. P. le GOFF. (1998). Op. cit., p. 65.

[21] «Durante un par de semanas, el país parecía estar al borde de una especie de revolución, pero nadie sabía muy bien de qué tipo» (R. VINEN. (2018). Op. cit., p. 122).

[22] Perdón por la autocita: «Aquellos bobos (“burgueses bohemios”) quemaron parte del edificio de la Bolsa y asaltaron tres comisarías. […] El 24 de Mayo se produce el primer muerto: un comisario de policía arrollado por un camión con el que unos manifestantes embistieron en el pont Lafayette de Lyon contra las

fuerzas del orden. Mayo del 68 —extendido ya de París a las provincias— se cobraría otras cuatro vidas (un estudiante de ultraderecha abatido por los maoístas, otro de ultraizquierda que se ahogó en el Sena cuando huía de una carga policial y dos obreros de Sochaux contra los que disparó la policía)». (F. J. CONTRERAS, «Ambivalencia del 68, de Praga a París», Actuall.com, 14 mayo 2018 [https://www.actuall.com/criterio/democracia/ambivalencia-del-68-praga-paris/]).

[23] La carencia de un programa fijo o definitivo era, precisamente, una seña de identidad del espíritu sesentayochista, caracterizado por el cuestionamiento permanente y la crítica infinita: «Ya Cohn-Bendit había afirmado que era preciso evitar los programas, pues podrían paralizar el torbellino. Sartre, en sus conversaciones con el jovencísimo líder, elogió precisamente esa táctica de llevar "la imaginación al poder", la intransigencia de los jóvenes a los compromisos, su negativa a aceptar medidas que amansaran el rapto anárquico y su vigor libertario». (JOSEMARÍA CARABANTE (2018). Op. cit., p. 27).

[24] Perdón por la autocita: «El periódico Hara-Kiri, precursor de Charlie Hebdo (con los mismos dibujantes, algunos muertos en el atentado de 2015: Cabu, Wolinski, Gébé, etc.) y órgano humorístico oficioso de la doctrina sesentayochista, se especializó en la caricatura del francés medio, representado como un ser iletrado e imbécil, ovinamente sometido al "sistema", satisfecho con su pisito, su autocaravana y su mujercita que ya tiene lavadora y va a la peluquería: "les ploucs illettrés", "la chienlit vacancière", o simplemente "les cons"». (F. J. Contreras. «Mayo del 68, o el triunfo de los niñatos». Disidentia.com, 4 mayo 2018 [https://disidentia.com/mayo-del-68-o-el-triunfo-de-los-ninatos/]).

[25] RICHARD VINEN (2018). Op. cit., p. 142.

[26] J. P. le GOFF. Op. cit., p. 97.

[27] Y añade: «El subjetivismo, la importancia concedida a la diferencia, la tendencia individualista, el recelo ante la verdad, hacia los criterios normativos o las jerarquías, constituyen parte del capital cultural y psicológico que ha dejado el 68 en las formas de vida vigentes» (JOSEMARÍA CARABANTE, (2018.) op. cit., p. 21).

[28] «Los jóvenes sensatos de la Primavera de Praga fueron aplastados por los tanques; los niños malcriados de París, en cambio, triunfaron al inocular en la sociedad el virus de la revolución sexual, el rechazo de la familia, el culto al deseo y la execración de la tradición y del principio de autoridad. Los ejércitos de Breznev, sin embargo, solo consiguieron ganar tiempo. Veinte años después, el socialismo real colapsaba sin apenas resistencia. Derribado, no por los misiles de la OTAN, sino por los vaqueros Levis, las zapatillas Nike […] y las guitarras Stratocaster, como ha escrito Niall Ferguson. […] El sistema socialista podía sostenerle el pulso al capitalista en materia de carros de combate y producción siderúrgica, pero no en artículos de consumo. Dani el Rojo y los suyos, al proclamar el imperio del deseo, desataron una onda de choque que iba a acabar con los rojos de verdad» (F. J. CONTRERAS, «Ambivalencia del 68, de Praga a París»Actuall.com, 14 Mayo 2018). La Primavera de Praga no era en sentido estricto salida del comunismo, sino apuesta del Gobierno de Dubcek por el socialismo de rostro humano, con mayor espacio para las libertades. Cuando Gorbachov aborde un experimento similar a partir de 1985 en la URSS, los hechos mostrarán que el comunismo no era humanizable, sino solo destruible.

[29] Testimonio citado por J. P. le GOFF. (1998). Op. cit., p. 272.

[30] «Los Peter Pan del 68 parecen haber creído sinceramente que la escasez de los recursos y la necesidad de trabajar eran siniestras imposiciones capitalistas o expresión de la falta de imaginación de unos antepasados ignorantes. […] En 1973, Jacques Doillon estrena la película “Año 01”, basada en un cómic de Gébé, dibujante de Charlie Hebdo. El paraíso está al alcance de la mano, y basta

sacudirse los prejuicios burgueses para alcanzarlo (“vamos a poder, vamos a poder, por fin vamos a poder…”, dice uno de los personajes, presintiendo a Obama y Pablo Iglesias)». La revolución ha triunfado: «Todos los lugares son declarados públicos. Los franceses podrán circular libremente por todas partes y hacer uso de todo». El trabajo es reducido a un 10% del exigido en la era capitalista: «Les digo a todos los esclavos de una producción superflua en su 90%: ¡parad ya! Nos relevaremos para hacer el 10% restante. Así dejaremos de envenenar el planeta. Y además, por fin tendremos tiempo para la curiosidad, para la reflexión, para el deleite y el deseo, para preguntarse lo que es realmente importante y lograrlo entre todos». (F. J. CONTRERAS. «Peter Pan en la Sorbona», Disidentia.com, 3 junio 2018 [https://disidentia.com/la-inmadurez-de-1968-peter-pan-en-la-sorbona/]).

[31] LUC WILLETTE. Longo Maï: Vingt ans d’utopie communautaire (citado por J. P. le GOFF. (1998). Op. cit., p. 273.

[32] Citado en J. P. Le GOFF, op.cit., p. 277.

[33] «La famille, c’est porno», Tout!, n.º 14, Junio 1971 (citado en J. P. le GOFF. (1998). Op. cit., p. 278).

[34] «En 1970 surge el topless en las playas de Saint-Tropez: “Sea, sex, and sun”, canta Serge Gainsbourg. En 1971 es creado el Frente Homosexual de Acción Revolucionaria. […] En 1975, la Seguridad Social ofrece anticonceptivos gratuitos a las menores de edad. […] Aparecerá después [1977] un manifiesto que reclama la despenalización de las relaciones sexuales con los menores; el texto es firmado por Louis Althusser, Roland Barthes, Simone de Beauvoir, Jacques Derrida, Jean-Paul Sartre […]. El 5 de abril de 1971 explota una bomba en el cielo de las ideas. En el Nouvel Observateur, 343 firmas desafían al escándalo: “Declaro haber abortado. […] Reclamamos el aborto libre”. […] [Entre las firmantes figuran] Simone de Beauvoir, Catherine Deneuve, Marguerite Duras, Ariane Mnouchkine, Jeanne Moreau, Françoise Sagan […].

El 17 de enero de 1975, la ley [del aborto] presentada por Simone Veil es aprobada por la Asamblea Nacional, contra la mayoría política del momento, con los votos de los diputados de la izquierda. […] [En definitiva] En los años setenta la sociedad digiere el legado de 1968. Transgresión de los límites y de las jerarquías, debilitamiento de la autoridad, rechazo de las tradiciones, relativismo moral: las referencias, comportamientos y actitudes introducidas por Mayo, erigidas ya en normas, se institucionalizan». (JEAN SÉVILLIA (2004). «Il est interdit d'interdire». En Le terrorisme intellectuel. Perrin, París, pp. 91-98).

[35] «Le steak d'un révolutionnaire est aussi long à cuire que celui d'un bourgeois». (citado por J. P. le GOFF. (1998). Op. cit., p. 299).

[36] Folleto citado por Hervé Hamon. Patrick Rotman. (1988). Génération: Les années de poudre. Seuil, París, p. 223.

[37] En algunos casos, la militancia feminista es vivida como sucedáneo de una vida personal fracasada: «Me he deshecho de mi novio, ya no vivo más que para el Movimiento desde que conocí el MLF [Mouvement de Libération de la Femme]. Estoy angustiada porque, si el grupo se deshace, no me quedará nada», relata una activista a Naty García Guadilla (citado por le Goff. (1998). Op. cit., p. 314).

[38] «Le torchon brûle». L'Idiot liberté, n.º 1, diciembre 1970; Anne Leclerc. (1974). Parole de femme. Grasset, París, p. 19 (ambos citados en J. P. Le GOFF, op. cit., p. 321).

[39] El empleo del sacaleches hace que la mujer recién parida se parezca «a una oveja del Larzac». Las flores y regalos ofrecidos a la parturienta significan: «¡Ha cumplido usted bien su papel de gallina ponedora! ¡La patria y la familia le felicitan!» (Les Chimères. (1975). Maternité esclave. Union Génerale d'Editions,

París, p. 154).

[40] ELENA GIANINI BELOTTI (1973). Du côté des petites filles. Des Femmes, París.

[41] «Detrás de los estudiantes se encontraba una élite cultural, una intelligentsia universitaria que, desde bastante tiempo atrás, había comenzado a emplear las cátedras para transmitir el radicalismo que los jóvenes adoptarían». (Josemaría Carabante, (2018), op. cit., p. 21).

[42] FRANÇOIS FURET (1996). El pasado de una ilusión: Ensayo sobre la idea comunista en el siglo XX. Fondo de Cultura Económica, México, p. 13.

[43] «El "informe secreto" de febrero de 1956 trastorna de un solo golpe, en cuando se da a conocer, la posición de la idea comunista en el universo. La voz que denuncia los crímenes de Stalin ya no proviene de Occidente, sino de Moscú, y lo que es más, del sanctasanctórum de Moscú, el Kremlin. Ya no es la voz de un comunista que ha roto con su bando, sino la del primero de los comunistas del mundo, la del jefe del Partido de la Unión Soviética. […] Por ello esa voz adquiere una fuerza universal, tanto entre comunistas como entre no comunistas». (F. FURET (1996). Op. cit., p. 509).

[44] «En 1968, el mundo parecía más izquierdista que nunca y fue más izquierdista de lo que sería ya en el futuro. Pero este izquierdismo era el de la Nueva Izquierda: presentaba, o acabó presentando, la revolución como un juego. La clase "redentora" no se encontraba ya en las minas y en las fábricas; se encontraba en las bibliotecas y en las aulas universitarias». (MARTIN AMIS (2004). Koba el Temible: La risa y los Veinte Millones. Anagrama, Barcelona, p. 20).

[45] «Such a philosophy is extremely useful to the intellectual […] and it is the natural philosophy of student revolution». (ROGER SCRUTON (2015). Fools, Frauds, and Firebrands: Thinkers of the New Left. Bloomsbury, Londres, p. 205).

[46] Ibídem. p. 208.

[47] «Freud […] no se sintió llamado a formular terapias generales revolucionarias, pues consideraba insuperables los males e insuficientes todas las terapias». (JOSÉ TABERNER; CATALINA ROJAS (1985). Marcuse, Fromm, Reich: El freudomarxismo. Cincel, Madrid, p. 133).

[48] SIGMUND FREUD (2004). El malestar en la cultura y otros ensayos. Alianza, Madrid, p. 30.

[49] Ibídem. Op. cit., p. 33. De la misma forma, el alargamiento de la esperanza media de vida conseguido por la medicina moderna no es sinónimo de más felicidad: «¿De qué nos sirve una larga vida, si es tan miserable, tan pobre en alegrías y rica en sufrimientos […]?». (S. FREUD (2004). Op. cit., p. 34).

[50] S. FREUD (2004). Op. cit., p. 28.

[51] Ibídem, p. 43.

[52] Citado en DAVID A. NOEBEL (1982). The Legacy of John Lennon: Charming or Harming a Generation? Thomas Nelson, Nashville (Tenn.), p. 53.

[53] SIGMUND FREUD (2004). Op. cit., p. 49. La argumentación de Freud tiene, además, un matiz hoy muy políticamente incorrecto, pues da por supuesto que el sexo culturalmente creativo es el masculino, y que la mujer, en cambio, es una rémora que ancla al hombre en el instinto: «La obra cultural […] se convierte cada vez más en tarea masculina, imponiendo a los hombres dificultades crecientes y obligándoles a sublimar sus instintos, sublimación para la que las mujeres están escasamente dotadas. […] [Se hace necesaria] una adecuada distribución de la libido. La parte que [el hombre] consume para fines culturales la sustrae, sobre todo, a la mujer y a la vida sexual». (op. cit., p. 48).

[54] WILHELM REICH (1972). La psychologie de masse du fascisme. Petite Bibliothéque Payot, París, p. 108.

[55] «Así como Marx criminalizó a la clase capitalista, la Escuela de Fráncfort criminaliza a la clase media» (PAT BUCHANAN (2002). Op. cit., p. 81).

[56] «Para despertar el interés de los niños por los asuntos sociales debemos apelar a su curiosidad sexual positiva y a su sed de conocimientos. […] Así conseguiremos su adhesión masiva en todos los países, los inmunizaremos contra las influencias reaccionarias y los vincularemos sólidamente al movimiento de liberación revolucionaria» (W. REICH. Op. cit., p. 180).

[57] «Bajo el impacto de la Teoría Crítica, muchos de los miembros de la generación de los 60, la más privilegiada de la historia, se convencieron de que estaban viviendo en un infierno insoportable» (PAT BUCHANAN (2002) op. cit., p. 81).

[58] HERBERT MARCUSE (1994). El hombre unidimensional: Ensayo sobre la ideología de la sociedad industrial avanzada [1964]. Ariel, Barcelona, p. 24.

[59] «Falsas [son] aquellas [necesidades] que intereses sociales particulares imponen al individuo para su represión: las necesidades que perpetúan el esfuerzo, la agresividad, la miseria y la injusticia. Su satisfacción puede ser de lo más grata para el individuo, pero esta felicidad no es una condición que deba ser mantenida y protegida […]». Ibídem, p. 35.

[60] H. MARCUSE (1994). Op. cit., p. 38.

[61] «Mientras se les mantenga en la incapacidad de ser autónomos, mientras sean adoctrinados y manipulados (hasta en sus mismos instintos), su respuesta a esta pregunta [¿cuáles son mis verdaderas necesidades?] no puede considerarse propia de ellos». (H. MARCUSE (1994). Op. cit., p. 36).

[62] Esto «refleja el elitismo de los maestros de la sospecha, en la medida en que únicamente el intelectual comprometido, el visionario o terapeuta, es quien se halla inmune y a salvo de la tentación totalitaria, y el que muestra arrestos suficientes para resistir a las fraudulentas gratificaciones del capitalismo» (Josemaría Carabante. (2018). Op. cit., pp. 52-53).

[63] H. MARCUSE (1994). Op. cit., p. 35.

[64] H. MARCUSE (1994). Op. cit., p. 32.

[65] H. MARCUSE (1994). Op. cit., p. 34.

[66] «Si el trabajador y su jefe se divierten con el mismo programa de TV y visitan los mismos lugares de recreo; si la mecanógrafa se viste tan elegantemente como la hija de su jefe; si el negro tiene un Cadillac […], esta asimilación indica, no la desaparición de las clases, sino la medida en que las necesidades y satisfacciones que sirven para la preservación del sistema establecido son compartidas por la población subyacente». (H. MARCUSE (1994). Op. cit., p. 38).

[67] H. MARCUSE (1994). Op. cit., p. 32. «La completa automatización en el reino de la necesidad abrirá la dimensión del tiempo libre, como aquel en el que la existencia privada y social del hombre se constituirá a sí misma». (p. 67).

[68] H. MARCUSE (1994). Op. cit., p. 37.

[69] «El dominio de tal realidad unidimensional no significa que reine el materialismo y que desaparezcan las preocupaciones espirituales y metafísicas. Por el contrario, hay mucho de "oremos juntos esta semana" […]. Pero estos modos de protesta y trascendencia ya no son contradictorios del statu quo, ni tampoco negativos. Son más bien la parte ceremonial del behaviorismo práctico, su inocua negación, y el statu quo los digiere prontamente como parte de su saludable dieta». (H. Marcuse, op. cit., p. 44). En un sentido similar: «[Mi propuesta de una sociedad alternativa] no implica el resurgimiento de "valores" espirituales o de otro tipo que deberán suplementar la transformación científica y tecnológica del hombre y la naturaleza» (MARCUSE (1994). Op. cit., p. 260).

[70] En la última página de El hombre unidimensional, Marcuse parece reconocer que no tiene alternativa, y que la teoría crítica se queda en la negación pura: «La

teoría crítica de la sociedad no posee conceptos que puedan tender un puente sobre el abismo entre el presente y su futuro: sin sostener ninguna promesa, ni tener ningún éxito, sigue siendo negativa. Así, quiere permanecer leal a aquellos que, sin esperanza, han dado y dan su vida al Gran Rechazo». (H. MARCUSE (1994). Op. cit., p. 286). Como el Mefistófeles de Fausto, la izquierda es «el espíritu que siempre niega». Lo malo es cuando algunos, como Pol Pot en Camboya, se toman en serio la destrucción social total.

[71] H. MARCUSE (1994). Op. cit., p. 50.

[72] H. MARCUSE (1994). Op. cit., p. 12.

[73] H. MARCUSE (1994). Op. cit., p. 10. “Los trabajadores ya no aparecen como la contradicción viviente para la sociedad establecida», (p. 62).

[74] H. MARCUSE (1994). Op. cit., p. 61.

[75] H. MARCUSE (1994). Op. cit., p. 9.

[76] H. MARCUSE (1994). Op. cit., p. 285.

[77] «En algunos aspectos, el movimiento de los derechos civiles fue un movimiento conservador. Tenía objetivos claramente definidos. Sus militantes se preocupaban por instituciones concretas: escuelas, tribunales de justicia, el censo electoral». (RICHARD VINEN (2018). Op. cit., p. 80). Esta concreción y aceptación del marco institucional contrastan con la radicalidad gaseosa del

sesentayochismo, que ya no pedirá reformas en instituciones determinadas, sino que rechazará el sistema en su totalidad.

[78] El prólogo de Sartre —muy leído también por los jóvenes del 68— lanza un mensaje resumible en «venid y matadnos, que nos lo merecemos». Sartre parte de una interpretación distorsionada de la colonización europea del resto del mundo como puro expolio y masacre, olvidando que los españoles sacaron a los aztecas de los sacrificios humanos, los ingleses a los hindúes de la quema ritual de viudas (sati) y los franceses aportaron a los vietnamitas un alfabeto anamita mucho más funcional. Como Marcuse, Sartre se extasía con la violencia de africanos y asiáticos contra los blancos (que sea en el Vietnam o la Argelia franceses o en la Kenia británica asolada por el Mau Mau): «No os engañéis: son hombres gracias a esa ira loca, a esa bilis y esa vesania, a esa contractura permanente de los músculos poderosos que temen descargarse. […] El torrente de la violencia derriba todas las barreras. En Argelia, en Angola, se masacra a los europeos a plena luz del día. Es el momento del retorno del bumerán, el tercer tiempo de la violencia, que se vuelve contra nosotros, que nos golpea, sin que, como las otras veces, entendamos que es nuestro propio bumerán […]. Fanon muestra perfectamente que esta violencia irreprimible no es una tempestad absurda, ni siquiera es mero resentimiento: es el hombre mismo recomponiéndose. […] Cuando estalla su rabia, el descolonizado reencuentra su transparencia perdida […]. Desde lejos, su guerra nos parece el triunfo de la barbarie, pero en realidad está operando la emancipación progresiva del combatiente y liquidando, en él y fuera de él, las tinieblas coloniales. […] Con el último colono matado, reembarcado o asimilado, la especie minoritaria desaparece, dejando paso a la fraternidad socialista […]. Todo hombre, en Francia, es cómplice, ya que todos nos hemos beneficiado de la explotación colonial […]. Como los otros se hacen hombres contra nosotros, resulta que somos los enemigos del género humano; la élite revela su verdadera naturaleza: una banda de forajidos. Nuestros queridos valores pierden sus alas; vistos de cerca, no encontraremos ninguno que no esté manchado de sangre». (JEAN-PAUL SARTRE (2004). «Préface», En FRANTZ FANON, Les damnés de la terre [1961]. La Découverte, París.).

[79] «Es después del fracaso de la Comuna estudiantil de Mayo que estos autores

van a ver crecer su audiencia en el entorno universitario» (JACQUES BAYNAC et al. (1998). Op. cit., p. 80).

[80] JOSEMARÍA CARABANTE (2018). Op. cit., p. 82.

[81] Como señala Roger Scruton, cuando se ve en toda institución una estructura de dominación, el trabajo de liberación implica el arrasamiento de la sociedad civil: «[La nueva izquierda] significa emancipación de las "estructuras": de las instituciones, costumbres y convenciones que configuraron el orden "burgués" y que establecieron un sistema compartido de normas y valores en el corazón de la sociedad occidental. […] Gran parte de su literatura está dedicada a deconstruir instituciones como la familia, la escuela, el Derecho y el Estado-nación. […] Esta literatura, de la que los escritos de Foucault son la expresión más fértil, representa como "estructuras de dominación" lo que otros ven simplemente como instrumentos del orden civil». (R. SCRUTON (2015). Op. cit., p. 3). La diferencia principal entre izquierda y derecha, afirma Scruton, estriba en que la primera ve conflicto y dominación allí donde la segunda ve instituciones civiles que, precisamente, evitan el conflicto y el imperio de la fuerza: «Al ver la sociedad en términos de [conflictos de] clases, [la izquierda] está programada para encontrar antagonismo en el corazón de todas las instituciones a través de las cuales la gente ha intentado, precisamente, limitar el antagonismo. Nación, ley, fe, tradición, soberanía: estas ideas denotan las cosas que nos unen. Intentamos articular en términos de esas ideas el estar-juntos [togetherness] fundamental que mitiga las rivalidades sociales». (R. SCRUTON (2015). Op. cit., p. 27).

[82] «La Ilustración, que pretendía emancipar a los hombres, se habría tornado en su contrario: el universalismo habría engendrado el etnocentrismo o el eurocentrismo, y el racionalismo habría conducido a la irracionalidad absoluta de un mundo enteramente dominado por esa razón irracional que es la razón instrumental o técnica». (LUC FERRY; ALAIN RENAUT (1988). La pensée 68: Essai sur l'anti-humanisme contemporain. Gallimard, París, p. 16). Como es sabido, estas ideas sobre fracaso de la Ilustración y crítica de la razón

instrumental habían sido expuestas por los francfortianos Horkheimer y Adorno en su Dialéctica de la Ilustración (1944).

[83] «Para Foucault, el saber es discurso, un objeto del que se puede hacer la “arqueología”, encontrar el “espacio de orden” en el cual se inscribe y al cual obedece inconscientemente. El hombre ya no puede considerarse como un sujeto soberano que pretendería que esos saberes nazcan de él. […] El desarrollo de las ciencias humanas marca [según Foucault] […] la “muerte del hombre”. […] El inconsciente, según Lacan, estaría también “estructurado como un lenguaje”. “El lenguaje habla” a través del sujeto […]. El análisis marxista de la economía ¿no es también una ciencia que saca a la luz, a través de las relaciones de producción, una estructura específica en la que se insertan los agentes y los objetos, formando como un “teatro sin autor”? […] ¿El hombre, por tanto, no sería más que un peón en una lógica cuyas reglas no conoce, o una “figura del saber” en un “fondo de pensamiento anónimo”?». (JEAN-PIERRE LE GOFF (1998). Op. cit., pp. 29-30). «De la proclamación foucauldiana de “la muerte del hombre” con la que se cierra Las palabras y las cosas hasta la afirmación lacaniana del carácter radicalmente anti-humanista del psicoanálisis […] se afirma la misma convicción: la autonomía del sujeto es una ilusión». (LUC FERRY; ALAIN RENAUT (1998). Op. cit., p. 29).

[84] «Al reputar toda norma, todo encauzamiento racional, todo significado, como opresor y desencadenante de patologías, se disipan los puntales de referencias que permiten al hombre descubrir el significado de la realidad y guiarse por él […], y el sujeto queda abandonado al albur de sus caóticos deseos, forzado a vagar sin criterio». (Josemaría Carabante (2018). Op. cit., p. 49). El plus que añaden los posestructuralistas es que esos caóticos deseos ni siquiera son realmente suyos, pues el sujeto no existe.

[85] «Un lenguaje nuevo y hermético, en el que no puede plantearse ninguna pregunta, ni ofrecerse ninguna respuesta, si no es términos que resultan apenas inteligibles a cualquiera que no haya renunciado a su capacidad de pensar fuera de ellos. […] Una neolengua que pone el poder en el lugar previamente ocupado

por la verdad». (R. SCRUTON (2015). Op. cit., p. 160). «Althusser fue entusiásticamente apoyado por sus contemporáneos parisinos, que estaban entonces ensamblando una máquina del sinsentido que pudiera eliminar la posibilidad de argumentación racional». (Op. cit., p. 174).

[86] Este paroxismo queda ilustrado por la comparación entre Freud y Lacan. Aunque Freud haya revelado el mar oscuro del subconsciente, su perspectiva sigue siendo racionalista, en el sentido de que intenta proporcionar explicaciones racionales del funcionamiento del subconsciente. Y el psicoanálisis consiste precisamente en traer a la conciencia traumas que han sido relegados a lo inconsciente: iluminar con la luz de la razón el sótano oscuro de nuestra psique. La interpretación lacaniana del psicoanálisis conduce, en cambio, a la primacía de lo inconsciente sobre lo consciente.

[87] «Toda exigencia de un discurso regido por las simples exigencias del principio de identidad y el de no contradicción denota decididamente [para los pensadores del 68] una ingenuidad casi provinciana. […] [El suyo es] un discurso que se resiste a la prueba de la elucidación (el gusto de la transparencia resulta, por definición, sospechoso). […] Los filósofos del 68 alcanzaron su mayor éxito haciendo creer a sus lectores y oyentes que la ininteligibilidad era signo de grandeza […]» (LUC FERRY; ALAIN RENAUT, La pensée 68, cit., pp. 52-53).

[88] «El pensamiento 68 es el resultado de una utilización, según combinaciones más o menos complejas, de temas y tesis tomados prestados de filósofos alemanes, a saber, en lo esencial, Marx, Nietzsche, Freud y Heidegger. […] Los temas que le toma a la filosofía alemana, el pensamiento francés parece radicalizarlos, y de tal radicalización parece haber nacido su anti-humanismo» (L. FERRY; A. RENAUT, La pensée 68, cit., p. 60).

[89] Por cierto, el propio Althusser trazó una comparación entre la inspiración anti-humanista del psicoanálisis y la del materialismo histórico: mientras aquel ponía en cuestión la noción de sujeto autónomo y de la conciencia transparente a sí

misma, este concibe la Historia como un proceso sin sujeto: vid. LOUIS ALTHUSSER, «Freud et Lacan» [1965], en Écrits sur la psychanalyse, Stock/IMEC, París, 1993, p. 47.

[90] «No puede conocerse algo sobre los hombres más que a condición de reducir a cenizas el mito filosófico (teórico) del hombre. Por tanto, todo pensamiento que se reclame de Marx para restaurar de una manera u otra una antropología o un humanismo teóricos no sería más que ceniza teórica». (LOUIS ALTHUSSER (1965). Pour Marx. Maspero, París, p. 236).

[91] LOUIS ALTHUSSER (1982). «Sur le rapport de Marx et de Hegel». En Lénine et la philosophie [1968]. Maspero, París, p. 84.

[92] MICHEL FOUCAULT. Nietzsche, Freud, Marx, p. 189.

[93] «[Para Althusser] las marcas de la "ideología dominante" y la "opresión de clase" están por todas partes. Los individuos están controlados y sometidos, bien por el método "directo" del fascismo, bien por el método "indirecto" de la democracia parlamentaria (o, mejor dicho, "democracia")» (R. SCRUTON. Fools, Frauds…, cit., p. 172).

[94] LOUIS ALTHUSSER (1998). Op. cit., p. 46.

[95] MICHEL FOUCAULT (1971). Las palabras y las cosas: una arqueología de las ciencias humanas. Siglo XXI México, pp. 373-375.

[96] «El parentesco con la ideología anti-normativista de 1968 es sorprendente: en ambos casos, parece considerarse evidente que bastaría con abolir las normas para disolver los problemas que esas normas han creado» (L. FERRY; A. RENAUT (1998). Op. cit., p. 138).

[97] «Todo está organizado para que el loco se reconozca en un mundo que le juzga y le rodea por todas partes; debe saberse vigilado, juzgado y condenado; de la falta al castigo, el vínculo debe ser evidente, como una culpabilidad reconocida por todos». (MICHEL FOUCAULT (1970). Histoire de la folie à l'age classique. Union Genérale d'Édition, París, p. 278).

[98] Para poder asociar la represión de los enfermos mentales con el racionalismo y el capitalismo, Foucault tiene que embellecer una Edad Media que supuestamente habría respetado la otredad del loco: «Su odio contra el orden existente convertía a Foucault involuntariamente en un ultraconservador contrariado, porque de sus enfoques se derivaba que en la Edad Media sus protegidos marginales vivían mucho mejor». (Agustín Laje; Nicolás Márquez (2016). El libro negro de la nueva izquierda. Unión Editorial, Madrid, p. 177).

[99] MICHEL FOUCAULT (1970), op.cit. p. 79.

[100] «¿Quién podría negar que el aislamiento, observación y tratamiento selectivo [de los pacientes] permitió una mejor comprensión de las enfermedades? ¡Pero qué verdad más simple, y qué hecho más inocente! No puede ser: debe ser desenmascarado como un aspecto más de la ubicua conspiración burguesa. […] [Caracteriza a Foucault] la misma suspicacia respecto a todas las decencias humanas que habita las páginas de El ser y la nada [de Sartre]. Nos dice que no nos dejemos engañar, que no creamos que nada se emprende o se consigue si no es en interés del poder». (R. SCRUTON (2015). Op. cit. p. 105).

[101] MICHEL FOUCAULT. Surveiller et punir (citado por R. SCRUTON (2015). Op. cit. p. 107).

[102] PIERRE BOURDIEU; JEAN-CLAUDE PASSERON. La Reproduction, p. 253.

[103] «A los sociólogos de la educación no suele interesarles el rendimiento escolar; más bien, se concentran en el estudio de los alumnos como miembros de una u otra clase social. Prefieren no hablar de malas costumbres en relación al alumno, sino de injusticia social, y normalmente suelen absolver al alumno de toda responsabilidad si obtiene malos resultados». (INGER ENKVIST (2009). «La influencia de la nueva pedagogía en la educación: El ejemplo de Suecia»).

[104] Con el pretexto de que «los conocimientos poseen menos importancia hoy que antes a causa de la velocidad con que cambian las cosas», el alumno debe, por tanto, «aprender técnicas para manejar un ordenador, encontrar información y presentarla», «aprender a aprender». No importa el producto, sino solo el proceso. El método usurpa el lugar de los saberes. Cf. INGER ENKVIST (2010). La educación en peligro, Eunsa, Pamplona.

[105] Perdón por la autocita: «El ataque sistemático a todo lo que implique selección y excelencia académicas —sea en la enseñanza media (la malhadada LOGSE), sea en la superior— supone quizás la peor traición de la izquierda contemporánea a sus esencias originarias. El sistema de oposiciones públicas representó en su momento una conquista progresista: la selección por la cuna o la clase social era desplazada por la selección meritocrática; la jerarquía intelectual prevalecía sobre la socio-económica. En cuanto tal, era mirado con sospecha por los pudientes; en 1873, el filósofo Charles Renouvier defendió el sistema de concursos frente a “esos burgueses, poco amigos de una igualdad de oportunidades que elevaría a los obreros a su propio nivel”. La izquierda actual, desnortada, parece empeñada en demoler sus más limpias conquistas de antaño. Su referencia intelectual ya no es Renouvier, sino Pierre Bourdieu, que considera

que las oposiciones —y, en general, los mecanismos meritocráticos— no son sino tapaderas ideológicas de la "reproducción" del orden social (según él, la jerarquía meritocrática se limita a replicar la estratificación económica: las oposiciones existen para que las ganen los ricos). Bourdieu desprecia toneladas de estadísticas que muestran que —mientras fueron exigentes y selectivas (es decir, mientras la izquierda no las devastó con leyes como la LOGSE o la LRU)— la escuela y la universidad públicas funcionaron como eficaces "ascensores sociales". La izquierda ya no cree en el mérito: es su mayor tragedia». (F. J. Contreras (2007). «Golpe a la universidad». Diario de Sevilla).

[106] Jean-François Revel (2000). La grande parade: Essai sur la survie de l'utopie socialiste. Plon, París, pp. 298-299.

[107] «La influencia cultural del 68 fue permeando poco a poco, de un modo paulatino, a medida que la generación rebelde del baby boom y su individualismo ideológico reemplazaba los valores de la generación anterior». (Josemaría Carabante (2018). Op. cit., p. 34). «Las ideas de Mayo impregnan a toda la sociedad, sin que esta parezca darse cuenta. Hay una herencia inconsciente que atraviesa las generaciones e incluso las familias políticas». (Jacques Baynac et al. (1998). Op. cit., p. 82).

[108] Así lo reconoce el marxista Eric Hobsbawm: «¿Y si la "gran cosa" que iba a hacer el 68 no fuera el derribo del capitalismo, […] sino precisamente la destrucción de las pautas tradicionales de relación entre la gente y de comportamiento personal dentro de la sociedad existente?». (Eric Hobsbawm (2001). Interesting Times: A Twentieth Century Life. Pantheon Books, Nueva York, p. 251).

[109] J. P. le Goff (1998). Op. cit., p. 318.

[110] «Qué error el haber pregonado precipitadamente el fin de la sociedad de consumo, cuando está claro que el proceso de personalización no deja de ensanchar sus fronteras. […] Estamos destinados a consumir, aunque sea de manera distinta, cada vez más objetos e informaciones, deportes y viajes, formación y relaciones, música y cuidados médicos. Eso es la sociedad posmoderna: no el más allá del consumo, sino su apoteosis». (GILLES LIPOVETSKY (1987). La era del vacío: Ensayos sobre el individualismo contemporáneo. Anagrama, Barcelona, p. 10).

[111] RÉGIS DEBRAY (1978). Modeste contribution aux cérémonies officielles du dixième anniversaire. Maspero. París.

[112] Ibídem p. 41.

[113] DANIEL BELL (2006). Las contradicciones culturales del capitalismo [1977]. Alianza, Madrid, pp. 77-78.

[114] Perdón por la autocita: «Los individuos y las familias se endeudan porque han perdido la capacidad de aplazamiento de la gratificación; no solo eso: también exigen a sus gobernantes que se endeuden hasta el infinito, para seguir percibiendo las “prestaciones sociales” a las que dicen tener derecho. Resulta elocuente la indignación con que la mayor parte de la ciudadanía europea ha acogido los tímidos recortes —muy inferiores a los que serían necesarios— del gasto público. Una sociedad que ha abandonado las virtudes tradicionales exige a sus gobernantes que las abandonen también; ciudadanos que ya no son capaces de fundar y administrar un hogar elegirán a políticos que no sabrán gestionar la Hacienda» (F. J. CONTRERAS (2018). «Una defensa del liberalismo conservador», en La fragilidad de la libertad: Cómo se desgastan los fundamentos de la sociedad abierta. Homo Legens, Madrid,p. 320).

[115] «Los protagonistas [de Mayo del 68] tenían por objetivo la esfera pública, [pero] privatizaron la existencia; criticaban el deseo de consumo, [pero] han desarrollado y consolidado el proceso de consumo, etc. En definitiva, han hecho historia, pero no la que ellos pensaban» (L. Ferry, A. Renaut, La pensée 68, cit., p. 100).

[116] GILLES LIPOVETSKY (1987). Op. cit., pp. 6-7.

[117] «El individualismo sufre un aggiornamento que llamamos aquí […] narcisista: el narcisismo, consecuencia y manifestación miniaturizada del proceso de personalización, símbolo del paso del individualismo "limitado" al individualismo "total", símbolo de la segunda revolución individualista». (G. Lipovetsky (1987). La era del vacío. Op. cit., p. 12).

[118] G. LIPOVETSKY (1987). Op. cit., p. 8.

[119] G. LIPOVETSKY (1987). Op. cit., p. 51.

[120] G. LIPOVETSKY (1987). Op. cit., p. 9.

[121] G. LIPOVETSKY (1987). Op. cit., p. 42.

[122] G. LIPOVETSKY (1987). Op. cit., p. 51.

[123] G. LIPOVETSKY (1987). Op. cit., p. 36.

[124] G. LIPOVETSKY. Op. cit., p. 38.

[125] «Occidente se está muriendo. Sus naciones han dejado de reproducirse; sus poblaciones han dejado de crecer, y empiezan a reducirse. Desde la Peste Negra del siglo XIV, que se llevó a un tercio de la población, no se enfrentaba la supervivencia de Occidente a una amenaza de este calibre. Hoy, en 17 países europeos, hay más entierros que nacimientos, más ataúdes que cunas. [...] "Si tuviera un niño", dijo Jane, una alta ejecutiva, "no podría hacer la mitad de las cosas a las que estoy acostumbrada. Cada sábado, a las 10.30 de la mñaana, todavía en la cama, mi marido y yo nos miramos y decimos: gracias a Dios que no tenemos un mocoso que nos estaría incordiando desde las 5". […] La cultura popular, en su jerarquía de valores, pone las alegrías del sexo muy por encima de las de la maternidad. Las revistas femeninas [tipo "Cosmopolitan"], las series de TV, las novelas románticas, etc. celebran todas ellas a la mujer profesionalmente brillante, sexualmente liberada y soltera. [...] ¿Cuántas series o reality shows de la TV celebran la maternidad? [...] "El matrimonio", escribe Andrea Dworkin, "es una institución que se desarrolló a partir de la práctica de la violación" [o sea, es violación institucionalizada]. [...] La conclusión lógica que se sigue es que "la familia nuclear debe ser destruida", como dijo la feminista Linda Gordon. [...] "El matrimonio ha existido para beneficio de los hombres: ha sido un método legalmente sancionado de control sobre las mujeres. [...] El fin de la institución del matrimonio es una condición necesaria para la liberación de las mujeres", escribieron en 1973 Nancy Lehmann y Helen Sullinger [...]. "El colapso del matrimonio y de la fecundidad marital, dice el demógrafo belga Ron Lesthaeghe, se debe a un desplazamiento del sistema ideacional occidental desde los valores afirmados por el cristianismo —sacrificio, altruismo, sacralidad de los compromisos— hacia un individualismo secularizado centrado en el yo"». (PAT BUCHANAN (2002). Op. cit., pp. 8-9, 25-37, 42-48).

[126] G. LIPOVETSKY (1987). Op. cit., p. 56.

[127] Ya en 1983 constataba esto Lipovetsky (el síndrome no ha hecho sino agudizarse en la era de Internet): «La falta de atención de los alumnos, de la que todos los profesores se quejan hoy, no es más que una de las formas de esa nueva conciencia cool y desenvuelta, muy parecida a la conciencia telespectadora, captada por todo y nada, excitada e indiferente a la vez, sobresaturada de informaciones, conciencia opcional, diseminada, en las antípodas de la conciencia voluntaria, “intra-determinada”» (G. LIPOVETSKY (1987). Op. cit., p. 57).

[128] JACQUES BAYNAC et al. (1998). Op. cit., p. 94.

[129] L. FERRY; A. RENAUT. Op. cit., p. 122.

[130] «[El liberalismo cree] que cada votante, cliente y espectador debería usar su libre albedrío para crear sentido, no solo para su vida, sino para todo el universo. [Pero] Las ciencias de la vida socavan el liberalismo y aducen que el individuo libre es solo un cuento ficticio pergeñado por una asamblea de algoritmos bioquímicos. En cada momento, los mecanismos bioquímicos del cerebro dan lugar a un destello de experiencia, que desaparece de inmediato. Después aparecen y desaparecen más destellos, en rápida sucesión. Estas experiencias momentáneas no suman para dar una esencia duradera. […] Los humanos somos maestros de la disonancia cognitiva, y nos permitimos creer algo en el laboratorio y algo totalmente diferente en el tribunal o el Parlamento». (YUVAL NOAH HARARI (2017). Homo Deus: Breve historia del mañana. Debate, Madrid, pp. 216-217).

[131] «El “yo” se ha convertido en el shiboleth definitorio de las aspiraciones espirituales más altas de la modernidad precisamente en el punto de la historia en que la mayoría de los filósofos y psicólogos niegan su misma existencia. Valoramos la autorrealización, el autodescubrimiento, la auto-expresión, la

autenticidad (es decir, el actuar en consonancia con el “yo verdadero”) y la autonomía (actuar por razones internas, y no como resultado de influencias externas) precisamente cuando el concepto mismo de “yo interno” está fuertemente cuestionado». (JOHN LAWRENCE HILL (2016). After the Natural Law: How the Classical Worldview Supports Our Modern Moral and Political Values. Ignatius Press, San Francisco, p. 145).

FROM SEXUAL TO GLOBAL REVOLUTION

Gabriele Kuby

In times of revolutionary change it is interesting to know which span of history a person has lived through. The life experience of people who have memories of the time before 1968 and those who have been born after 1968 are completely different. I was born in the last year of the war in 1944. The first touching of hands with a species of the other sex still aroused accelerated heartbeat, love letters were written by hand on specially selected paper, the first romantic relationship was kept secret, one had to prove to be a married couple to have one room in a hotel, the erotic climax of a film was a kiss with closed lips, mothers stayed home with their many children, fathers were the breadwinners, sex outside of marriage was a scandal and the drama of love outside of marriage the material of world literature; divorce was rare and a matter of guilt, homosexuality forbidden by law and lived in secret, as was pornography. Children on average were healthy and happy and able to speak their mother tongue when entering school. The student generation were well fed and well clothed children of the bourgeois class aiming for high positions in society.

This was the world in which I grew up, until I left my Bavarian home in the South of Germany in 1964 and went to West Berlin to study sociology at the Free University of Berlin. My first demonstration was for my father, a left wing writer and journalist. The president of the university had banned him to speak in the auditorium maximum of the Free University of Berlin, because he had advocated the recognition of Eastern Germany as a separate state. Before I knew it, I was elected into the left student representative organ and took part in the demonstration against the Shah of Persia on the 2nd of June in 1967, where the student Benno Ohnesorg was killed with a shot in the head by an alleged policeman of West Berlin, Karl-Heinz Kurras, who claimed to have acted in self-defence. This was the match that had been put to the dry wood of a drifting student generation, who had grown up under the heavy yoke of the guilt of the holocaust. The parent generation had been largely silent on their role during the

Nazi regime and put all their energy into rebuilding the ruins of German towns and their own material existence on the upward wave of the German “economic miracle”. Some thirty years later it became known that Kurras was a hitman of the STASI, the secret service of East Germany, who was never held responsible for the murder. It also turned out that the activists of the student-upheaval regularly crossed over the wall to East Berlin to receive instructions and money for the strategic subversion of Western academia.

One could only enter West Berlin through a corridor passing through East Germany, being heavily controlled by soldiers of the Volksarmee, the Peoples Army. West Berlin was enclosed in a high wall with barbed wire, behind it a band of raked earth, the so called “Stripe of Death” with watch towers to shoot down any person who tried to flee from the socialist paradise of the anti-fascist, anticapitalistic People’s Republic.

Somehow the Western student generation was displeased with the state of affairs. For reasons that need depth psychology to be explained, they were not displeased with the obvious suppression of the people, the gloomy and joyless atmosphere and the very poor economic standard in the Eastern part of Germany – no freedom, no coffee, no bananas, dim light bulbs; they adopted the communist interpretation of history, that capitalism had produced the holocaust and communism was the salvation – despite the fact that wherever communism ruled, mass murder by the millions through force of state was the rule. This ideological interpretation of history has gone through metamorphosis, but is still in force and is passed on to the young generation. Students began to become enthused by socialist theory, study groups of Marx and Engels and the plethora of theorists of the communist revolution were formed, and students who could master the vocabulary of dialectic-materialism had a bonus for leadership. The Frankfurt School of philosophers and sociologists had a major impact on the 1968 movement. Realising that in an increasingly affluent society the proletariat was no longer the revolutionary subject, they created a new synthesis of Marxism and Freudian depth psychology, so called Psycho-Marxism, with the old aim to bring down the bourgeois society.

The 400 page work of Simone de Beauvoir, The Other Sex, infused my generation with the idea, that now the historical moment had come to throw off the patriarchal yoke which had supressed women for thousands of years, ever since matriarchy had disappeared a few thousand years ago from the stage of history. Simone de Beauvoir said the famous sentence: “One is not born a

woman, one becomes a woman!” – which can be seen as the nucleus of gender-ideology. She also said: “Flee the slavery of motherhood!” – which is the nucleus of the demographic crisis of our time. Fleeing the slavery of motherhood, meant to flee from the “prison of matrimony” into free sex, made possible by the availability of the pill since the beginning of the 1960ies. Beauvoir fought for the legalization of abortion by having them performed in her Paris saloon. Simone de Beauvoir and Jean Paul Sartre presented themselves to the world as the model for “free love”. Accounts of the cost in the coinage of severe depression and psychological disorders can be found in her novels.

In the increasingly agitated atmosphere of the mid 1960ies, the tables of the student canteen were constantly covered with flyers, which in the pre-electronic age had to be produced laboriously with primitive printing machinery. There was constant ideological input, increasingly on sexual issues. Wilhelm Reich, an apostate of Sigmund Freud, was rediscovered, who had founded the “sex-pol movement” in the Weimar Republic putting his book The Sexual Revolution into practise. As most cultural revolutionists, he temporarily was a member of the Communist Party and wanted to bring down the bourgeois society.

Reich understood that sexualisation of the masses, especially the youth, was the means of choice to achieve his aim. Reich wanted to abolish the “sex-negating atmosphere and structure of the family” by using sexualisation to release children and youth from their family ties: “[R]evolutionary youth is hostile and destructive to the family.” Reich promotes masturbation as a “way out of the harm of abstinence” and sexual intercourse starting at puberty, because, “[S]uppression [of youth sexuality] is essential for maintaining compulsory marriage and family as well as for producing submissive citizens.” Reich was well aware that sexualisation of youth blocks the relationship to God. “We do not discuss the existence or non-existence of God—we merely eliminate the sexual repressions and dissolve the infantile ties to the parents.”[1]

What Reich says is true: Indeed sexualisation of children is “hostile and destructive” to marriage and the family, it is hostile and destructive to faith and creates rebellious individuals.

The astounding fact is, that the predominantly Christian society somehow lacked an immune system that would recognize and reject the infiltration with poisonous ideological viruses: communist theory, radical feminism and the destruction of the moral regulation of sexuality. These three always come in a

package. All cultural revolutionists of our time have their intellectual roots in some derivate of communist ideology that believes in creating justice by stateinduced egalitarianism; they promote radical feminism that wages war against the man, the mother and the child. And they are adepts of the theory of Herbert Marcuse, that the so called “liberation of sexuality” will bring about a paradise without power and suppression.

What a temptation! To control the sexual drive and integrate sexuality as an expression of love into the whole person, which is a unity of mind, soul and body, has always been a challenge since the expulsion from paradise. It was the most obvious differentiating factor of the early Christians from their pagan environment.

Countless generations before us aligned themselves to that challenge and built up the magnificent, unparalleled European culture by their sacrifices. And here comes Marcuse and his colleagues of the Frankfurt School and seduces a generation by presenting sexual satisfaction, devoid of any moral limitation, as the path to peace and happiness for all.

Fifty ears later we live in the social and psychological ruins that a demoralized sexuality creates with no paradise at the horizon, but a new totalitarianism creeping into our society and undermining our democratic polity. It cannot be otherwise: As Alexis de Tocqueville discovered when rendering an account for the working of Democracy in America in 1835: Christianity is the foundation of democracy, because it teaches people to strive for goodness – a task that the state can never perform.

The cultural revolutionists in the wake of 1968 are radical atheists, that hate the Catholic Church, unless they put on a cloak of modernist, liberalistic theology to undermine the Church from within.

The blunt attack on Christian sexual morality by the followers of Wilhelm Reich and Herbert Marcuse took a sophisticated turn in the 1990ies by the creation of gender theory. Gender theory takes the sexual revolution to the very foundation of human existence by proclaiming that we can choose and change our sex voluntarily. It denies the fact that we a born either as man or as woman (not considering rare irregularities in nature that are called intersexuality). This train of thought has detached itself from reality and reason, from science as an endeavour committed to truth. If you can change your sex voluntarily, the gate is

open to any kind of “polymorph sexual perversity” – an aim of the postmodern philosopher Michael Foucault. Gender ideology has established itself in the universities as the prerequisite for career, just as dialectical materialism had done under communist dictatorship. Money flows in abundance from the EU, the state and foundations into projects that sail under the flag of gender equality and sexual diversity.

Marquis de Sade in his novel Justine already fantasised the achievements of gender ideology in 1791: “I want to marry twice in the same day. At 10 in the morning, dressed as a woman, I want to marry a man; at 12, dressed as a man, I want to marry a homosexual dressed as a woman.»[2] This sort of confusion has reached the British Royal Family in 2018: Lord Ivar Mountbatten, the Queen’s cousin, divorced his wife Penny, with whom he has three daughters, and married a man. At the royal ceremony Penny walked down the aisle with the new partner and put his hand into the hand of her former husband. Most likely, they will have increased the demand on the market of therapy for their three daughters – but who cares about children in our post modern world! Happiness of adults, or should we say the liberty to indulge in vices, seems to have become the sentinel of law making in our time.

THE SEXUAL REVOLUTION GOING GLOBAL

Bringing down the bourgeois society was the declared aim of Marx and Engels, who laid down the theory of a classless, communist utopia in the middle of the 19th century, which brought about bloody revolutions, but no utopia. The main obstacles were private property, religion and the family, and they set out to destroy them all. They devised long term strategies, put into action by short term tactics.

The revolutionary tactics for the Western world were refined in the times of the Cold War after the end of the 2nd World war. In 1958 Cleon Skousen, former FBI Agent, published the book The Naked Communist. He laid out 45 Communist Goals, which subsequently have been almost completely realised. Here are those relevant to the sexual revolution:

(24) Eliminate all laws governing obscenity by calling them «censorship» and a violation of free speech and free press.

(25) Break down cultural standards of morality by promoting pornography and obscenity in books, magazines, motion pictures, radio and TV.

(26) Present homosexuality, degeneracy and promiscuity as «normal, natural and healthy.»

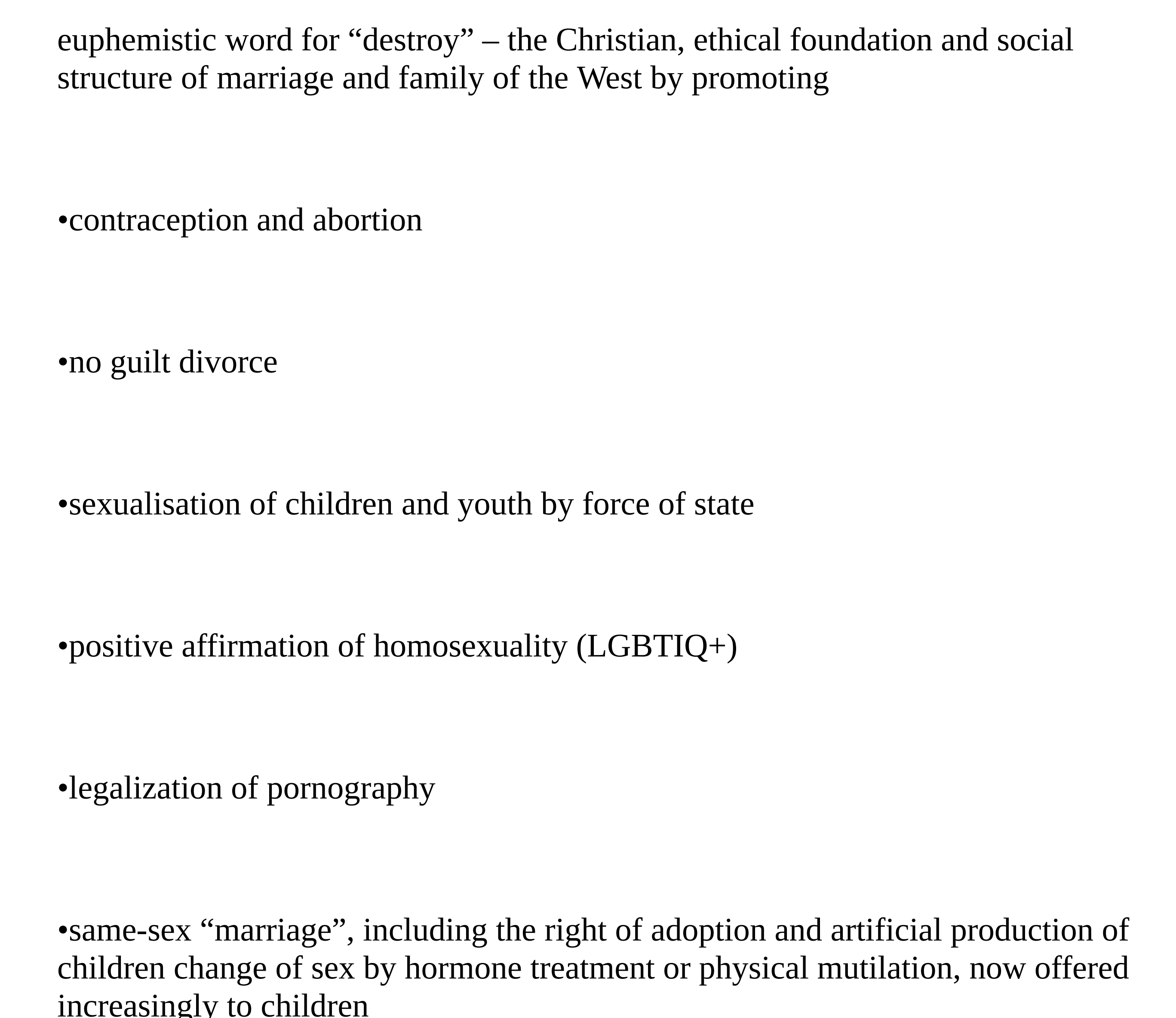
(17) Get control of the schools. Use them as transmission belts for Socialism and current Communist propaganda. Soften the curriculum. Get control of teachers associations. Put the party line in textbooks.

(20) Infiltrate the press. Get control of book review assignments, editorial writing, policy-making positions.

(18) Gain control of all student newspapers.

(27) Infiltrate the churches and replace revealed religion with «social» religion. Discredit the Bible and emphasize the need for intellectual maturity, which does not need a «religious crutch.»

Of cause, these goals could not simply be realized by infiltration only, the communists needed allies in Western democracies, and they found them. As time went on, the intellectual, political and economic elites of the West increasingly adopted the aims and methods of cultural Marxism to “deconstruct” – an



euphemistic word for “destroy” – the Christian, ethical foundation and social structure of marriage and family of the West by promoting

•contraception and abortion

•no guilt divorce

•sexualisation of children and youth by force of state

•positive affirmation of homosexuality (LGBTIQ+)

•legalization of pornography

•same-sex “marriage”, including the right of adoption and artificial production of children change of sex by hormone treatment or physical mutilation, now offered increasingly to children

The elites of the Western world are united in these goals. Postmodern philosophers like Michael Foucault, Jacques Derrida and Richard Rorty paved the way by deconstructing the concepts of reason, truth and reality; individuals who influence the history of the world by the uncontrolled use of their private ownership of many billions of dollars like the Rockefellers, the Rothshilds, Bill and Melinda Gates and George Soros push for global population-reduction; the United Nations and the European Union use their power to push for LGBT-rights around the world. Global NGOs like International Planned Parenthood Federation, the largest abortion undertaker of the world, in cooperation with the

World Health Organization force hedonistic sexual education on the youth of this world. The giants of electronic communication: Apple, Microsoft, Google, Facebook not only have immense economic power, they have the power to control public opinion and free speech and change the humanness of the human being. The US-Human Rights Campaign, a powerful lobby for restructuring society according to LGBTIQ-targets, publishes once a year the Corporate Equality Index, a rating of compliance with their aims. 609 corporations, among them Apple, Facebook and Google, receive the highest rating of 100 per cent.

That the elites of the Western world took over the socialist agenda of 1968, to destroy the bourgeois society by deregulating sexuality, is a very strange phenomenon that needs explanation. Certainly the agenda diminishes the world population – but is that all? Nowhere do I find an open discussion how this migration of the socialist agenda to the elites of political and financial power can be explained. All I can come up with is a psychological explanation why this debate is not happening: Because it has become dangerous to name the detrimental nature and effects of the LGBTIQ-movement. I hope that I will go away from this conference with more insight.

The on-going sexual revolution has no limits, whatever goals the movement achieves: same sex “marriage”, voluntary choice of sex in identity documents, suppression of research and therapy for people with ego-dystonic homosexuality, sexualisation and indoctrination of children and youth by force of state, legal persecution of opponents – it will never be enough. Why? Because there is no inner peace if one lives in defiance of the order of creation. Transgender activist Ricki Wilchens says it in a nutshell: „Make the binary burn! Ending our culture’s obsession with what’s ‚male’ and what’s ‚female’ will be our salvation.»[3] How tragic that he and his comrades do not know our saviour Jesus Christ and his plan of salvation. It is a plan of love, in which man and woman, sexuality, marriage and family have a central place. From the first to the last page the bible speaks of matrimonial love as a mirror and metaphor for the covenant of love between God and his people, which will be fully realized at the end of time.

The sexual revolution must become totalitarian for two reasons:

1. The deregulation of sexual norms creates social chaos, which calls for ever more state intervention. It robs people of their identity in reliable familial

relationships and makes them prone for the sophisticated methods of social engineering through the state and the media.

2. An ideology which is built on the lie that we can voluntarily choose our sex, must become totalitarian. It is in contradiction with nature, reason and God.

Before our eyes we see our societies drifting on a slippery slope into a new soft totalitarianism through social and legal persecution of opponents of the sexual revolution. The methods are social ostracism, mobbing, media campaigns, shitstorms in the internet, exclusion from public discourse, publication of black lists, dismissal from job or institutions, no funding of projects, end of career, ruining the economic existence, legal persecution because of homophobia, discrimination, hate speech – with exorbitant fines. In many institutions a kind of thought-police is established. The UK police asks citizens to report ‘non-crime hate incidents’ that ‘feel like crime’. It is no different than the totalitarian strangulation of the freedom of thought and speech under communist dictatorship.

People have become careful, very very careful not to expose themselves, and they avoid any risk of incurring any of the above. They began to do this when it was just socially uncomfortable to stand up for the truth. Now in many situations it has indeed become dangerous. Do I risk my job or do I act against my conscience – as a doctor, a journalist, a teacher, a midwife, a therapist, a professor for humanities… There are not many professions left where this conflict will not arise. I believe that sooner or later we will all get into situations where we are forced to decide between Jesus Christ and the advantages the world offers, if we deny what we believe in.

THE CATHOLIC CHURCH

What is the impact of the Catholic Church on the sexual revolution? The main obstacle to the sexual revolution is – or should I say was? – the Catholic Church,

the largest global institution of the world with 1,3 billion members.

For 2000 years the Church has been teaching that the only place for sex is in the shelter of marriage of one man with one woman, that sex has a unitive and procreative function and that marriage is indissoluble until death does part you. Very simple to pronounce, and very difficult to live at all times of history, especially in the hyper-sexualized society of our time, where the sex drive is constantly, purposefully and publicly stimulated.

Pope Paul VI with his prophetic encyclical Humanae Vitae of 1968, John Paul II with the Theology of the Body and the abundant teaching he gave to the world, Benedict XVI with Deus caritas est and his many pronouncements on the incompatibility of the priesthood and homosexuality, all tried to explain to the world the calling of God to the high path of love which is mirrored in the human heart as its longing for true love. Yet, despite their efforts, the sexual revolution clandestinely seeped into the Church.

The Second Vatican Council (1962-1965) was perceived by many as a loosening of the Catholic teaching and practise, and the fresh wind carried seeds of the sexual revolution through the open windows of the Aggiornamento. The starting-shot that perforated the walls of Catholic teaching was the rebellion of several bishopconferences against the encyclical Humanae Vitae. Against huge pressure from outside and inside the Church, Paul VI. had proclaimed that „each and every marital act must of necessity retain its intrinsic relationship to the procreation of human life“ (11). In a time, when "the pill" had just become available on the market and the world was enthusiastic about – at last – gaining control over the reproductive function of the woman, this was a Catholic punch in the face of modernism and "progress".

With lengthy bows to the authority of the magisterium the rebellious shepherds taught their flock, that in the case of contraception the believer can follow his own conscience and must not follow the teaching of the Church. The door had been opened just a bit at the crucial hinge: The inseparable tie of sexuality to the reproductive function, that is, to the creation of a new human being with an eternal soul. Once sexuality is separated systematically from the reproductive function any kind of sexual activity can be justified, and this is what happened: Moral theologians began to justify masturbation, cohabitation, adultery and homosexuality with cunning sophistry. These views soon became the mainstream of moral theology taught in many theological faculties. The Kosnik

Report,[4] which argued for a relativistic view of moral theology, denying the validity of absolute moral norms, became a standard approach to the teaching of moral theology and to pastoral practice.[5]

Where are we now, fifty years later? The sexual abuse crisis shakes the Catholic Church to its root. With horror we must acknowledge that sexual abuse of boys, mainly in the age of puberty, through priests is rampant, as is the practise of sodomy amongst priests and in priest seminaries. It is now out in the open that in the wake of 1968 the Catholic Church, with the high calling of her priests to celibacy, became a biotope for men with homosexual tendencies and practise, who erected powerful networks that reach to the highest levels of the hierarchy. „For nothing is hidden that will not be made manifest, nor is anything secret that will not be known and come to light“ (Lk 8,17). The subversion of the Catholic Church with practising homosexual cardinals, bishops and priests is the iceberg of which the horrific sexual abuse of dependent minors is the tip.[6]

Have any bishop conferences addressed this problem? Not to my knowledge. After fifty years of covering up sexual abuse through priest and bishops and an impervious wall against any allegations of a homosexual subculture in the Church, we hear contrite declarations of remorse concerning the abuse and nothing more. But that is not all. For the progressives the hour has come to demand the end of celibacy and the acceptance of homosexuals as priests – as on the official website of the Catholic Church in Germany. Just imagine: Once we have married priests, there will surely be a Supreme Court that rules same sex marriage to be a human right for priests.

What is needed is conversion, penance and purification of the Church, so that the light of Jesus Christ can shine in the darkness of this world. May be we wait in vain for our shepherds to lead such a procession to the cross of Golgotha. Let us remember the question to Mother Teresa of Calcutta: “What must be changed in the Church?” and her answer: “You and me!”. What is your place in the sexual revolution of our time? As dark as things may seem, we live in an age of grace, where God is calling people from all denominations to create a subculture of true disciples. Jesus says: “It is not for you to know times or seasons which the Father has fixed by his own authority” (Acts 1:7), but we know that God Friday is followed by Easter Sunday. The Easter victory has been won and its light shines over the world.

▪

[1] E. Michael Jones, Libido Dominandi: Sexual Liberation and Political Control (South Bend: St. Augustine's Press, 2000) 89 et seq.

[2] Quoted from Robert Mattei, A History of Revolutions and their consequences fort he Family, Lecture at Rome Life Forum in Rome 2017.

[3] https://www.lifesitenews.com/news/bathrooms-are-just-the-beginning-a-scary-look-into-the-trans-movements-end (accessed November 2018).

[4] Anthony Kosnik et al, Human Sexuality: New Directions in American Catholic Thought, Paulist Press 1977.

[5] D. Vincent Twomey, The theological roots of the present crisis, https://www.catholicworldreport.com/2018/08/03/the-theological-roots-of-the-present-crisis/

[6] D. Paul Sullins, Is Catholic clergy sex abuse related to homosexual priests", The Ruth Institute2018.

MUJER, SEXUALIDAD Y FAMILIA

EN LOS AÑOS 50

Paola Binetti

1. LA CRISIS DE LA FAMILIA Y EL INDIVIDUALISMO

En 1968 fue evidente la crisis de los padres y de los hijos, ambos incapaces de vivir de forma nueva el sentido de filiación y de fraternidad. Los jóvenes empezaron a imaginarse en el centro del universo familiar, sin dudar que este debería girar en torno a ellos y a sus exigencias; elaboraron una cultura de deseos, que se transformará de forma automática en una cultura de derechos. Este planteamiento llegó a prevalecer sobre la cultura de la responsabilidad y de la reciprocidad que había caracterizado los años anteriores.

La familia es vivida solo como lugar en el que se reciben recursos para la propia realización. Representa un microcosmos que hay que explorar, para hacer de él un auténtico trampolín del que tomar lo que resulta más útil o, más banalmente, lo que más gusta.

Los hijos comprenden que la felicidad que los padres cultivan para ellos se inspira en modelos educativos sustancialmente complacientes con sus necesidades y exigencias. Los padres tienden a justificar sistemáticamente a sus propios hijos haciendo suyas sus razones incluso cuando, a veces, les desilusionen. En la cultura del tiempo, hace cincuenta años, los padres tienden a asumir sobre sí la responsabilidad que, de hecho, debería corresponder al hijo, trazando de este modo un plano inclinado que va eliminando los obstáculos que pudiese encontrar el hijo.

No sorprende, por tanto, que los hijos consideren un derecho el pedir o pretender medios y oportunidades para sí mismos y para sus propósitos, aunque fuese para

asumir drogas. Y todo esto con una proyección muy breve, articulada sobre la de los compañeros, respecto a los cuales no quieren quedarse atrás. Y los padres, abdicando de su tarea educativa aceptaron esta lógica, que hacía del grupo de los coetáneos el horizonte existencial dentro del cual los jóvenes acostumbraron a moverse. Un horizonte restringido, con ambiciones circunscritas y limitadas por las de sus propios coetáneos, pero con una presión emotiva de la que fue difícil sustraerse, al no tener una personalidad suficientemente fuerte como para aceptar el disenso respecto al grupo.

La familia incurrió entonces en un error estratégico: pensar que, poniéndose a la altura de los hijos, estos podrían volverse autónomos e independientes. El resultado, sin embargo, fue otro, el concentrarse sobre sí mismos, volviéndose todavía más individualistas y egocéntricos. Surgió así un estilo de vida pronunciadamente individualista.

El momento crítico se presentó cuando los hijos comprendieron que, a pesar de su veleidad, no estaban ni a la altura de las expectativas de sus padres, ni de las propias: el tiempo pasaba, el ambiente profesional se volvía más hostil y complejo de lo que esperaban y los reconocimientos tardaban en llegar. Así, fueron tomando forma las dudas sobre las propias capacidades y se experimentaron fracasos, que no lograron asumir adecuadamente, y condujeron a muchos de ellos al consumo de drogas de todo tipo. Pero, de nuevo, la responsabilidad se proyectó sobre la familia, sobre los padres, sobre la ayuda que no les parecía adecuada. El individualismo fue asumiendo matices distintos, a veces amargos y rencorosos: educados para pensar en sí mismos, actuaban coherentemente con su egocentrismo. Los hijos descubrían que los padres no estaban, de hecho, a la altura de su fantasía de omnipotencia. La ambición del hijo persiguiendo su afirmación personal se correspondió con el descubrimiento del fracaso social del padre y de la madre —muchas de ellas eran entonces amas de casa—. Su incapacidad de salir del circuito de la mediocridad, que a menudo coincide con la cotidianeidad, les pareció insoportable, a pesar de la constatación de que no todos se encuentran en la cumbre de sus respectivas actividades. La incomprensión recíproca, la desconfianza y la sensación de moverse en planos distintos, con objetivos y estrategias divergentes, alejó los padres de los hijos. Por su parte, el hijo, que quizá había criticado a sus propios padres, se sintió abandonado ante la aventura de su futuro. A la percepción del fracaso social del padre se sumó la convicción del fracaso del padre como padre, y padres e hijos quedaron interpolados en sus respectivas soledades.

En todos los casos, hoy como entonces, el riesgo de la perspectiva individualista es siempre dominante. En el centro del ámbito educativo se encuentra hoy también la búsqueda de una afirmación individual que precede y hace sombra a toda perspectiva de compromiso familiar. Buscan su independencia para concentrarse exclusivamente sobre sí mismos: nace así una generación de sujetos individualistas que piensan ante todo en sí mismos. Es la cultura de los derechos, que pone la condición de exigir siempre, como quien pretende todo como debido.

Pero los derechos individuales y los sociales han sido a menudo contrapuestos, sobre todo en su referencia explícita a los derechos de la familia. La familia ha aparecido, más que como garante de los derechos de sus miembros, como una dimensión limitadora del ser individual. Los vínculos afectivos se han descrito acentuando de vez en cuando su carácter posesivo o su diferencia sustancial respecto a las exigencias de las libertades individuales. El vínculo entre el sujeto y la familia parecía entonces, casi cincuenta años atrás, como sinónimo de inmadurez, de dependencia y, en todo caso, de un retraso en la adquisición de la propia responsabilidad personal, manifestación de inseguridad y de fragilidad.

Modernidad y posmodernidad toman un valor distinto según la perspectiva que se asuma, puesto que la cultura de los derechos individuales, fundada sobre el principio de autodeterminación, no logra encontrar un plano de intersección eficaz con la ética del cuidado y de la responsabilidad, que son el principal factor de cohesión en la experiencia familiar. La dialéctica de la paridad de oportunidades, centrada sobre el principio de igualdad, no logra dar razón de la indispensable complementariedad que deben tener las dos figuras de referencia paternal.

2. EN 1968 COMIENZA LA CRISIS DE LA VALORACIÓN DE LAS DIFERENCIAS: INDIVIDUALES, DE GÉNERO, GENERACIONALES

La crisis que caracteriza nuestro tiempo, y que define sus nuevas complejidades, denuncia sobre todo la carencia de estabilidad en el anclaje personal de cada uno en su propia identidad y en la fragilidad del propio papel con sus prerrogativas específicas, a menudo definidas precisamente por las diferencias individuales, de

género y generacionales.

La valoración de la diferencia representa un punto de maduración importante respecto al anterior intento de negarla, temiendo discriminaciones y prevaricaciones. La igual dignidad entre el hombre y la mujer no implica, de hecho, una falta de reconocimiento de su respectiva especificidad. La normativa europea está particularmente atenta a emanar directivas e indicaciones para reducir las posibles desigualdades de trato entre el hombre y la mujer, que representan una injusticia tanto en el acceso al estudio o al trabajo como en el posterior desarrollo de la carrera profesional.

La igualdad de la dignidad se puede expresar plenamente en el reconocimiento de las diferencias, porque es precisamente en el respeto de las diferencias donde se permite a cada uno ser plenamente uno mismo. La mujer es distinta del hombre, dentro de la absoluta y sustancial igualdad en dignidad, y expresa su dignidad en el respeto de sí misma y de su especificidad realizando su feminidad. La diferencia entre el hombre y la mujer es una diferencia primaria con un fundamento biológico innegable que define una especificidad de objetivos y roles en ámbitos determinados, como, por ejemplo, el de la procreación, pero que en ningún caso puede ser leída como inferioridad o subordinación. No obstante, una lectura histórica, particularmente acentuada en los movimientos feministas de principios del siglo xx, ha considerado la diversidad social del papel de la mujer como una forma de inferioridad impuesta por el universo masculino al universo femenino. Más que una negación de la diferencia, habría sido más eficaz y más productivo, además de más adherente a la realidad de los hechos, apuntar a una revalorización de la diferencia.

Intentar ser como el otro, en este caso imitando comportamientos masculinos y, por tanto, aplicando la estrategia del como si…, en un difícil esfuerzo de identificación, significa reconocer al otro mayor dignidad y asumirlo como modelo de referencia. Por lo demás, en el esfuerzo imposible de realizar una igualdad en la diferencia, las mujeres se han visto obligadas a aguantar pesos insoportables en la difícil mediación entre una igualdad de deberes y funciones en el contexto profesional y una sustancial diferencia de deberes y funciones en el ámbito familiar. Ha estado presente, además, el agravante de tener que asumir las mismas cargas de trabajo en el plano profesional, manteniendo las anteriores tareas en el plano familiar, con un nivel de estrés en progresivo aumento. La cultura de las diferencias se está volviendo cada vez más relevante también en el plano de las oportunidades profesionales, pero requiere un esfuerzo positivo para

sustraerla a un pensamiento normalizado y homologante que ignora las capacidades implícitas en el concepto mismo de diversidad. La gender diversity puede convertirse en una oportunidad eficaz para el desarrollo de competencias específicas, de actitudes vividas con la natural libertad de quien busca provocar un proceso de empowerment sin estereotipos artificialmente asumidos como modelos dominantes. Para realizar esto la diversidad debe ser leída en su lógica de complementariedad, que permite interpretar conscientemente la diferencia de género en la historia personal, social y profesional sin recriminaciones, sino con una colaboración constructiva. El acercamiento a la diversidad de género en esta clave restituye al hombre y a la mujer la espontaneidad antropológica de quien sabe asumir en su propia biografía la narración positiva de sus propias potencialidades y de sus propios límites, sin necesidad de confundir naturaleza y cultura. Ser hombre y mujer implica una lectura en clave relacional de reciprocidad y complementariedad que no justifica ni conflictos competitivos ni nivelaciones anónimas del uno sobre el otro. Pero también la teoría de la complementariedad, en la que no se discuten ni la igual dignidad ni la evidencia de la diversidad, puede entrar en conflicto con la cultura de la realización personal, verdadera y auténtica forma de autoafirmación, que ha hecho del individualismo, y por tanto de la autosuficiencia, uno de sus mitos.

Entre las características típicas del 68 sus puntos de dolencia más fuertes fueron la liberación sexual, que favoreció la difusión de patologías de trasmisión sexual, incluso el SIDA; el uso y abuso de drogas, que creó formas de dependencia dramáticas, hasta la muerte de quienes llegaron a comsumir heroína, por ejemplo, y, en fin, la contraposición entre geneceraciones y clases de pertenencia y el rechazo de la autoridad llevaron también en los años posteriores a la violencia física y al uso de armas. En Italia fueron llamados años de plomo, con una lucha armada de quien desconocía valores y tradición, en la perspectiva utópica de una sociedad distinta.

Muchas familias tuvieron que hacerse cargo de hijos drogadictos y de la difícil empresa de volver a recuperarlos. Y esta fue tarea principalmente materna. El valor y el significado de la diferencia adquieren un sentido especial cuando irrumpen en la familia la enfermedad, la tristeza, el fracaso social o la ruptura afectiva. En estos casos es cuando la familia demuestra su vitalidad en la capacidad de suturar el tejido relacional, en virtud de la solidaridad del vínculo sobre el que se funda, que genera solidaridad en la familia. En toda situación familiar pueden darse momentos de crisis y la gestión de estos acontecimientos representa un campo de prueba muy interesante para la resistencia del vínculo,

ya sea el vínculo de pareja o el vínculo intergeneracional. Los cambios sociales a los que estamos acostumbrados hoy por hoy nos exponen a diferencias de acción-reacción muy fuertes, por lo que asistimos, por un lado, a respuestas de solidaridad que tutelan la transición de los sujetos débiles hacia nuevas formas de restablecimiento y hacia nuevas formas de autonomía y de seguridad social; pero, por otro, asistimos también a reacciones en cascada en las cuales la familia entra en crisis ante las primeras dificultades, ya que cada miembro busca en la huida su propia salvación personal, que lo expone a nuevas formas de tristeza, incluido el sentido de culpa, que puede comportar formas de depresión incluso años después.

3. EL RELATIVISMO ÉTICO Y LA CRISIS DE VALORES

La cultura contemporánea se caracteriza por una dificultad estructural para crear aquella unidad del saber que permite unificar aspectos humanistas y aspectos étnicocientíficos, aspectos éticos y aspectos socioeconómicos.

En el mundo juvenil, esta línea de fractura toma forma en 1968 como fenómeno global, que empieza rechazando el rigor de los estudios con su tradición y su fundamento para desenvolverse en una larga historia de intereses personales, de curiosidad más o menos cultivada, de formas alternativas de actividades escolares. La crisis de las disciplinas lleva a poner todo sobre un mismo plan, dejando que el joven eliga a su placer, proponga en su autonomía y rechaze cualquier forma de evaluación.

A pesar de que el saber contemporáneo ha crecido de modo exponencial, el hombre se muestra cada vez más confundido ante la multiplicidad de los saberes incapaz de hacer síntesis y de reencontrar el sentido de su saber, como una penosa pero significativa construcción de su identidad estructural. A esta fragmentación del saber, bien simbolizada por la torre de Babel, la acompaña una dramática pérdida de la unidad de vida, que vuelve contradictorias y confusas sus propias elecciones, incapaces de fidelidad a los compromisos que se asumen. Desorientados y poco fiables, dirigidos constantemente hacia cualquier otra cosa distinta de sí mismos que dé unidad a aquello que todavía no se es y que, con frecuencia, ni siquiera se logra imaginar. En este caso, resulta

difícil actuar en conciencia, puesto que la misma conciencia parece incapaz de un anclaje sólido en valores y principios estables. En otros términos, asistimos a nuevos signos de la pérdida de la unidad originaria, porque cuando el hombre se concibe a sí mismo de modo autorreferencial, acaba perdiendo su justa orientación en el camino de la vida.

Todo esto no surge en 1968, pero antes era un fenómeno de élite, que en 1968, y en los años siguientes, llega a ser un fenómeno de masa.

Se da una dimensión ética sutil y penetrante en esta fragmentación, puesto que, aunque refleja visiblemente la fragilidad humana, revela también su pretensión de autosuficiencia, en una lógica que, vista desde el exterior, parece francamente esquizofrénica. Y sobre la oscilación de estados de ánimo, de sus entusiasmos y de sus abatimientos, de su capacidad de dudar de todo y de todos, absolutizando sensaciones y opiniones, se delinea la pérdida o la carencia de adquisición de la capacidad para declinar contextualmente lo verdadero y lo bueno, lo bello y lo sabio. Prevalece en el sujeto la búsqueda de lo útil, de lo que sirve aquí y ahora, de lo que gusta y satisface en el momento, preocupándose poco de las necesidades y de los deseos, de las exigencias y de los sueños de las personas que están alrededor. La carencia de unidad que se da en él se refleja en la dificultad extrema para estar unido a los otros, en particular en la vida de pareja y en la vida de familia. Es posible recorrer algunas de estas líneas de fractura para comprender su alcance ético y sus repercusiones en el bienestar y en la serenidad del hombre y en su propia felicidad.

La interioridad del hombre está atravesada por una primera línea de fractura, la que se da entre el alma y el cuerpo, entre el espíritu y la materia: por un lado, se sitúan la conciencia y la libertad; por otro, las cosas materiales y a veces la misma corporeidad. Una segunda división se manifiesta en la memoria del hombre, dentro de la historia que vive, en la medida en que para el hombre contemporáneo el pasado tiene un valor relativo y es importante solamente en cuanto paso intermedio para los avances sucesivos, pero no por su valor intrínseco o por la tradición que custodia. De este modo, se acrecienta la distancia entre el pasado, que no es apreciado por los valores de los que es portador, y el futuro, del que esperamos nuevos progresos, pero que no ha sido proyectado ni preparado. Una tercera fractura es la que separa al individuo de la comunidad, causada por el paso de una libertad entendida como pertenencia a otro, a una libertad entendida como autonomía. Hay un hombre que, ante todo, quiere vivir libre de, no libre en, ni libre con, ni mucho menos libre para. Por lo

tanto, a causa de la fragmentación que encuentra fuera y dentro de sí mismo, al hombre de hoy le cuesta a menudo crear vínculos y tiende a rechazar relaciones firmes. El yo lo hace experimentar una soledad que contrasta con la multitud de compromisos y relaciones en las que está inmerso y que le revela que lo que verdaderamente necesita es la relación sincera con las personas, y no solamente con las cosas, con las sensaciones agradables.

CONCLUSIONES

No es fácil, después de cincuenta años, entender cómo y por qué un movimiento, aparentemente inspirado por unos jóvenes en busca de libertad, ha tenido la fuerza de cambiar tan radicalmente la manera de pensar y de actuar de jóvenes y menos jóvenes de todo el mundo. En 1968 empiezan los primeros barruntos que ponen en crisis la familia y los modelos educativos, archivando el concepto de autoridad y dando vida a formas más creativas y liberales de educación. Han puesto en tela de juicio costumbres y valores radicados en la tradición y han modificado el punto central de la vida social, partiendo de la mujer. La revolución sexual ha tenido tanto éxito solo porque se ha presentado para la mujer como el símbolo de una nueva cultura de la libertad y de la realización profesional fuera de la familia. Es como si hubiera abierto la puerta de casa y la mujer, saliendo fuera, ha descubierto un mundo sin reglas y sin costricciones. Una utopía cuyo premio era la paridad con el hombre, una paridad que iba desde la vida sexual hasta la vida profesional, y que hoy todavía no se ha alcanzado. Una paridad que hoy se extiende hasta imaginar una genitorialidad con dos padres y dos madres, con una intercambiabilidad de género, que es fundamento de la gender theory. Todo puede ser experimentado hasta la legitimación de la bisexualidad, que, en nombre de la libertad de los padres, impone a los chicos familias homogenitoriales, en las que el hijo nunca experimenterá la relación con el progenitor de un sexo distinto, del de sus padres o del de sus madres. Pero en el mismo 1968 las mujeres han puesto también en evidencia su deseo de ejercer en la sociedad un papel claro y fuerte gobernando los procesos, y no solo colaborando en ellos. Una ansia de afirmación profesional con sus luces y sus sombras y que todavía merece mayor atención para facilitar a la mujer la posibilidad de armonizar los tiempos de vida familiar y profesional. Después de haber luchado de muchas formas distintas, ahora es el momento de obtener con

negociados equilibrados derechos que nadie niega a priori, pero que todavía no son realidad.

La Revolución del 68 continúa, porque falta aún un modelo fuerte de educación que armonice libertad y responsabilidad desde la infancia. Basta pensar en el uso de las redes sociales, en las que una malentendida libertad permite decir de todo, sin pensar en las consecuencias que tiene en la vida de las personas. Son muchos los jóvenes que caen en el ciberbulismo o en una cibersexualidad, que lleva a encuentros peligrosos. Hay un individualismo, a menudo enfermo porque ha rechazado un horizonte de valores que vaya más allá del instante presente; es el individualismo autorreferencial de los derechos en el que el deseo personal es el único criterio orientador. Esta es la herencia del 68, y ya tendría que llegar el momento de imaginar un futuro más responsable, con los ojos fijos en las generaciones futuras, para volver a descubrir el sentido de la libertad, el valor de la familia y la importancia de la solidaridad en una sociedad multiétnica que tanto miedo tiene de la diversidad que otros traen consigo y con su cultura y costumbres.

II

Algunas consecuencias

de la revolución del 68

FRAGMENTACIÓN FAMILIAR E INVIERNO

DEMOGRÁFICO

[1]

Julio Iglesias de Ussel

Todas las cosas verdaderamente malvadas parten de la inocencia.

Hemingway

Hier encore, j´avais vingt ans…

Je carresais le temps et jouais de la vie

Comme on joue de l'amour

Et je vivais la nuit

Sans compter sur mes jours qui fuyaient dans le temps.

Charles Aznavour

Casi todas las naciones de Europa han sufrido más o menos

desde hace cincuenta años esta influencia revolucionaria de los

franceses, pero la mayoría de ellas la han sufrido sin explicársela.

Han obedecido un impulso común sin conocer su motor. El

observador que recorre los países vecinos a Francia descubre fácilmente que muchos acontecimientos, usos e ideas, han sido producto directo o indirecto de la Revolución francesa, y al mismo tiempo se da cuenta de que en esos mismos lugares reina una profunda ignorancia de las causas que han producido esa revolución y de los efectos que de ella se han seguido en la misma Francia. Jamás país alguno ejerció mayor influencia sobre sus vecinos y les fue a la vez más desconocido.

Alexis de Tocqueville

La lucidez analítica social y política de Alexis de Tocqueville vislumbró con pleno acierto cincuenta años después de la Revolución francesa su profundo impacto, en unos términos cuyas palabras pueden aplicarse, de nuevo cinco décadas después, también a Mayo de 68. La debilitación de la democracia de los países europeos, el auge de nacionalismos de variado cariz, el crecimiento de partidos antieuropeístas, la multiplicación de manifestaciones de malestar en las sociedades desarrolladas, y tantas otras realidades contemporáneas, no carecen de vinculaciones con el impacto cultural del movimiento de Mayo del 68. Por decirlo otra vez con Tocqueville: «Francia no sembró a su alrededor los gérmenes de la Revolución, solo hizo desarrollar los que ya existían. Francia no ha sido el dios que crea, sino el rayo que posibilita la eclosión».

Pero, como siempre ocurre en todas las convulsiones sociales, lo particular está siempre vinculado a lo global. El singular contexto de la vida política y social francesa es fundamental para entender el movimiento de Mayo del 68. En esas fechas, Francia había superado unas décadas con importantes convulsiones sociales y políticas. Primero fue el trauma de la guerra mundial —el de la derrota y la invasión alemana y el no menor por el colaboracionismo y el enfrentamiento civil larvado—. Después, el choque de una guerra de independencia primero en Indochina y luego en Argelia. Unas guerras con

efectos devastadores en todos los sectores sociales: los defensores de Argelia francesa y quienes rechazaron la guerra sucia contra la independencia. Entre medias, la enorme inestabilidad gubernamental, propiciada por la crisis social que esas mismas aventuras guerreras generaron, y la paulatina pérdida de relevancia ante el vecino alemán, ahora ya más próspero y desarrollado.

Esta trama de acontecimientos —que desencadenan la crisis de la Cuarta República y la proclamación de la Quinta— es el escenario de fondo de los sucesos de Mayo del 1968. Un mes que va a renovar el debate político y cuyos ecos mantienen pleno vigor veinticinco años después; el populismo del siglo XXI acunó sus mimbres en los fuegos de aquel mes.

La inestabilidad gubernamental que posibilitaba la Cuarta República —con Gobiernos que, en algunos casos, duraban horas— y el particular envite de De Gaulle con los políticos llevó a establecer —en la nueva Constitución de la Quinta República— un presidente de la República con grandes prerrogativas, y convertir al Parlamento en una cámara con muy escasos poderes reales. En ese marco, y solventada la independencia argelina, De Gaulle presta mucha más atención a la política exterior que a la interior. Pero con un Parlamento, sin debates ni capacidad real de control, que ha perdido su hegemonía, e incluso su notoriedad, como foro creador de opinión pública, callado por el Gobierno y por el auge de los medios de comunicación, convertidos en escenario privilegiado de los debates políticos, cuando internet y las redes sociales eran aún proyectos sin presencia.

Con un Parlamento enmudecido, De Gaulle activa el giro de la política exterior francesa buscando un lugar propio, autónomo, en plena época —recuérdese— de la Guerra Fría, sin supeditación a Estados Unidos. La reconciliación alemana, la construcción europea —desde el Atlántico a los Urales, deseaba—, el bloqueo del acceso de Gran Bretaña al entonces mercado común, la desvinculación de Francia de la estructura militar de la OTAN y el desarrollo del armamento nuclear, un sutil antiamericanismo, la complacencia con los movimiento independentistas en el Canadá francófono y con la política exterior de la Rumanía de Ceaucescu, algo más autónoma que la del resto de los países satélites de la entonces Unión Soviética, etc., se convierten en manifestaciones de su actuación gubernamental.

Mientras tanto, en pleno apogeo de la gran política exterior, un periódico tan riguroso, bien informado y sensible a los movimientos sociales como el diario

parisino Le Monde —en la cúspide entonces de su hegemonía—, semanas antes de Mayo de 1968, publicaba un reportaje con un titular fuera de lo común: «Francia se aburre», alertaba. La fiesta de Mayo del 68 bien pronto iba a quebrar tan mortecino panorama. Una fiesta sobrevenida por sorpresa, acreditando la imprevisibilidad de la evolución social, la dificultad siempre de diagnosticar el futuro. Unos acontecimientos que con modalidades diferentes se producían en Estados Unidos, Checoslovaquia o Japón, entre otros países.

Junto con esta dimensión política, es necesario mencionar un segundo y relevante contexto: la irrupción de la juventud. Mayo del 68 se percibe casi siempre desde la perspectiva de sus efectos, de sus consecuencias, de los cambios que aceleró e incluso universalizó. Pero se presta mucha menos atención al contexto en el que surgió o los cambios de los que nació, o de qué fenómenos fue resultado. Mayo del 68 surgió en un mundo que por primera vez la juventud —como consecuencia del baby boom posterior a la Segunda Guerra Mundial— era mayoritaria y sobre todo se estaba produciendo la juvenilización de la sociedad. Con ello quiero decir la instalación hegemónica de los valores específicos de la juventud arrumbando los del mundo adulto. Las modas, los estilos de vida deportivos, la informalidad en las relaciones sociales e interpersonales, la espontaneidad juvenil eran elementos que derribaban las costumbres hasta entonces prevalecientes, propias del mundo de los mayores.

En la naciente sociedad de consumo de masas, los jóvenes son por primera vez consumidores con dinero de bolsillo —suministrado por supuesto por sus padres —, y uno de sus primeros consumos masivos fue con la música y los festivales como escenarios de la nueva hermandad juvenil. La nueva música desempeñó un papel esencial en la conformación de la nueva hermandad juvenil que simultáneamente homogeneizaba sus estilos de vida. No hay que olvidar que The Beatles fue, a la vez, exponente y aglutinador de la nueva juventud como grupo específico que trascendía naciones y costumbres. La música deja de ser nacional y pasa a ser internacional en los países europeos y desarrollados; si se quiere, es la decadencia de la música italiana y francesa y el imparable auge de la anglosajona. Es cuando se produce la masiva difusión de los tocadiscos en la década de 1960 favoreciendo el individualismo musical y la pérdida del dirigismo de radios en muchos casos controladas o influenciadas por intereses de las compañías discográficas.

Y ese protagonismo de la juventud, que comparte ídolos, modas —es cuando Mary Quant diseña la minifalda—, mitos y estilos de vida sin diferencia entre

fronteras, cuenta además en todos los lugares una misma experiencia vital: por primera vez en la historia todos los jóvenes viven largos años de escolarización, separados de adultos —y sin contacto con ellos, por consiguiente, desvinculados culturalmente— en los centros escolares y universitarios, que son a su vez ámbitos de consolidación de la nueva cultura juvenil. Y no hay que olvidar que esa fuerza emergente de la juventud contrastaba con una clase política envejecida en gran número de países: De Gaulle (1890) en Francia, Johnson (1908) en USA, Adenauer (1876) en Alemania, Wilson (1916) en Gran Bretaña, Mariano Rumor (1915) en Italia, etc. Curiosamente, justo lo inverso de lo que sucede hoy: una sociedad profundamente envejecida, con una clase política muy joven…

Y, en este contexto político y generacional, surge Mayo del 68. Y, antes que cualquier otra cosa, ese mes evidencia la vulnerabilidad o fragilidad de las sociedades complejas. Destruyó buena parte de las convenciones que regían la interpretación de la estabilidad de las sociedades democráticas. El bienestar, el desarrollo económico, el pleno empleo, el consumismo, el aburguesamiento y la integración de la clase obrera, la embriaguez del hedonismo del bienestar recién alcanzado, etc., no impiden las explosiones de rechazo, el malestar, la aparición de una contestación global de la sociedad desbordando a los partidos, a los sindicatos, al poder. Todo lo efímera que se quiera, pero contestación global, sin más armas que la provocación. Pero una provocación con una singular peculiaridad: con eco y aceptación muy extendida durante buena parte de los acontecimientos de Mayo del 68.

En otras palabras: la integración social en las sociedades avanzadas, por sólida que aparezca, puede coexistir sobre su soterrado rechazo. A lo mejor, incluso, se exigen mutuamente: para que exista integración se necesita su periódico rechazo. La bomba, pues, puede estar bajo la almohada. Y por eso mismo, por la singularidad de sus estrategias, con escasa violencia interpersonal, los acontecimientos fueron una buena prueba de que la desestabilización de los sistemas políticos democráticos no requiere agresiones exteriores, invasiones foráneas o golpes de Estado con uso de fuerza o violencia real; sin ellas también pueden desestabilizarse de manera dramática las democracias más consolidadas.

Tan singular situación proviene, además, no de la periferia del sistema, sino de su núcleo central, como siempre se había pensado que sucedería. Sus protagonistas son los privilegiados, las generaciones de la abundancia; resulta llamativo ver hoy las fotos con multitud de estudiantes en asambleas y

manifestaciones con corbata. Es en todo caso la quiebra de la arraigada convicción —y no solo de raíz marxista— de que el motor de los movimientos revolucionarios —o movimientos de protesta, si no se quiere tanta ampulosidad — se encuentra en los excluidos, en los marginados, en los menos beneficiados, en los rechazados por el sistema. Pues bien, en Mayo del 68, los sectores más privilegiados, los estudiantes, serán quienes activen el proceso, y los trabajadores quienes rechazaron explícitamente cualquier alianza.

Se trata de una situación singular y novedosa en la que, como juzgó Duverger, los movimientos estudiantiles no pueden, ellos solos, alterar sustancialmente el orden existente. Pero pueden inquietarlo e incluso generar un sentimiento de inseguridad en la sociedad que incluso podría llevar a apoyar soluciones autoritarias. La amplitud de la victoria electoral de De Gaulle en junio del 68 sustenta desde luego este derrotero, y no se trata del único ejemplo citable.

La singularidad de la contestación surgida en la sociedad de la abundancia marcó igualmente su dirección y objetivos. Tenía como pretensión la calidad de vida. De ahí la profunda crítica a un modelo de sociedad que ha pasado de la abundancia de la pobreza, a la pobreza de la abundancia. La insatisfacción con el modelo de desarrollo —competitivo, productivista, insolidario, destructor de la naturaleza— se encuentra tanto en la base del movimiento como en la conciencia ecológica que desde entonces se ha desarrollado en los países occidentales. Visto desde otra dimensión, era el rechazo del anonimato, la impersonalidad, la falta de solidaridad del medio urbano, la nostalgia de la perdida sociedad rural. Tuvo no poco de psicoanálisis colectivo. El éxtasis de la palabra abrumadoramente utilizada día y noche fue el instrumento para acallar provisionalmente las soledades.

Mayo del 68 significó también un profundo cambio en la dinámica política. Por un lado, surge en ese contexto de pérdida de protagonismo del Parlamento como foro de debates políticos, mucho antes que la era de internet y las redes sociales. Y se manifiesta con un abierto rechazo —un vacío despreciativo— a la política tradicional. Esta actitud no fue obstáculo para la politización global —difusa, si se quiere— de la sociedad, perceptible desde entonces en la vida política de las sociedades democráticas. Politización que se manifiesta en dos niveles diferentes a los tradicionales. Por un lado, la política lo invade todo, alcanza nuevos sectores cercanos al ciudadano; la educación, el deporte, la salud, el diseño urbano, el medio ambiente, el ocio, etc. Y por otro, la politización se desplaza hacia arriba, a los mismos fundamentos de la estructura cultural de los países

occidentales: al cuestionamiento de sus valores básicos. En este sentido, Malraux definió con acierto al movimiento de Mayo de 68 no como una revuelta, sino como el inicio de una gran crisis de la civilización occidental; un juicio que comparto plenamente.

La transformación de la vida política de las sociedades avanzadas desde entonces es inimaginable sin el aldabonazo que supuso Mayo del 68. La erosión de la vida política en sus espacios tradicionales, la politización de numerosos sectores de la vida pública nunca examinados desde esta óptica y el desplazamiento de la crítica política a los fundamentos de la organización social han condicionado y transformado los debates políticos desde entonces.

Mayo del 68 marcó también el crepúsculo —o el abierto rechazo— de los proyectos revolucionarios tradicionales. Y precisamente por sus insuficientes efectos reales. Es el momento de abierto cuestionamiento de la Revolución rusa, a los cincuenta años de vida real. Para suprimir las relaciones de explotación no basta con cambiar las relaciones de producción. Son muchas las generaciones que han entregado su vida a la causa revolucionaria sin que su existencia haya contado con mejora alguna. No es el futuro el horizonte, sino el presente, el aquí y ahora lo que se demanda que cambie; por cierto, una dinámica cortoplacista acrecentada por la sociedad digital.

Ante ello, lo que se propone —o mejor, se practica— es una revolución existencial, en lugar de doctrinal. Una revolución de hoy y para mí, desligada de proyectos colectivos legitimadores de un sacrificio que no se ha traducido en unas experiencias vitales diferentes a los ciudadanos. Se trata, en suma, de privilegiar a la revolución sobre los medios —ideologías, partidos, organizaciones revolucionarias, aparatos— destinados a materializarla. Si se quiere, convertir los medios en fines, y los fines en medios. Así, cambiar la vida mediante transformaciones moleculares que puede que no lleguen a transformar la sociedad, pero, entre tanto, sí que mejorarán la vida cotidiana de quienes están deseosos de transformarla.

En este sentido, Mayo del 68 aceleró la erosión de los proyectos revolucionarios tradicionales. Lo cual, desde luego, se inscribe tanto en la tradición crítica de la sociedad francesa respecto al socialismo real de la Unión Soviética como también por la hostilidad del Partido Comunista Francés con el movimiento de Mayo del 68. Pero sin estos acontecimientos son inexplicables el auge que desde entonces adquiere la crítica al marxismo y a la experiencia soviética, en Francia

y otros países, e incluso los derroteros ulteriores del hundimiento del telón de acero. Mayo del 68, si se quiere, fue quién, con desenfado y sin pudor, se enfrentó a la mitología revolucionaria marxista cara a cara. En este aspecto simboliza no el comienzo, sino el final de una era. Mucho antes de la caída del Muro de Berlín, socavó los muros mentales que monopolizaban una lectura sesgada del presente e inmediato pasado.

Pero Mayo del 68 fue sobre todo una revolución, porque fue una fiesta. Es decir, alteró por completo la vida cotidiana, modificó las relaciones interpersonales hasta el punto de poner, como dijo Cohn Bendit, en paro a los psicoanalistas. La espontaneidad y la accesibilidad en las relaciones sociales nació con la recuperación de la palabra, el establecimiento de nuevas solidaridades, la permeabilidad social. Fue la ruptura de las coerciones, el desvelamiento de una nueva hermandad. Por eso su símbolo máximo fue la toma no de la Sorbona, sino de la palabra, base de una nueva solidaridad todo lo efímera que se quiera, al igual que siempre ha sucedido con anteriores revoluciones. La palabra para articular un nuevo discurso, para compartir las demandas y hacer explícitas las necesidades insatisfechas por el sistema. El teatro del Odeón o el anfiteatro de la Sorbona —ocupados durante todos los acontecimientos— fueron los templos de la palabra, los escenarios de la nueva subjetividad.

Sus efectos han sido profundos Aron —como es sabido, profundamente hostil a aquellos acontecimientos— ha contado en sus memorias que, años antes, en una conferencia había argumentado que Francia no hacía cambios, sino revoluciones. En el coloquio De Gaulle le matizó que, en realidad, Francia solo hacía cambios en el contexto de revoluciones. Y no fueron pocos los que aquel acontecimiento desencadenó dentro y fuera. Mayo del 68 fue, por consiguiente, el impulso necesario para los acelerados cambios que sobrevendrán desde la década de los sesenta; el motor que aceleró la dinámica histórica. Desde las costumbres a las relaciones intergeneracionales, de la crisis de las organizaciones políticas a los cambios electorales, Mayo ha impulsado muchas más transformaciones sociales de las que se le adjudican.

Mayo del 68 anunció sus propias limitaciones. Aquella pintada que expresaba «Ser realistas, pedid lo imposible» expresaba la conciencia de sus propios límites. Pero a lo mejor fue la única forma de acelerar el cambio social. Se ha contado una elocuente anécdota que acredita esos condicionamientos. En una asamblea estudiantil, un destacado sociólogo francés, Alain Touraine, solidario con el movimiento, pero contrario a boicotear las elecciones, pretendía

convencer a sus oyentes. Y Daniel Cohn-Bendit le espetó lo siguiente: «Profesor Touraine, para que usted pueda ser un reformista con éxito, nosotros tenemos que ser revolucionarios fallidos». No se puede expresar mejor los límites de la relación entre este movimiento y la reforma institucional.

Posiblemente fuera necesaria una revolución fracasada para un reformismo posible. En cualquier caso, los Gobiernos posteriores van a emprender un acelerado programa reformista para canalizar la contestación social dentro del sistema político. Ahí reside el permanente poder evocador de Mayo del 68. Francia vive de sus mitos, de sus quesos, de sus artistas, de sus esplendores históricos y de los sueños que suscita. Mayo del 68 está instalado para siempre en la mitología. No fue nada, quiso ser todo, y sin embargo nada se explica sin él. Por eso no sufre la erosión del tiempo: desapareció en plena lozanía dejando para siempre el sabor y la agridulce nostalgia del éxtasis.

* * *

Mayo del 68 fue pues, un polvorín impensado y, por su espontaneidad, devastador. Si Aron tituló su análisis de los acontecimientos como «La Revolución inencontrable» acertó, pero en un sentido bien diferente al que pretendía, porque sus efectos no se materializaron en ningún sitio concreto, sino de manera difusa en toda la sociedad dentro y buena parte de fuera de Francia. Mayo del 68 es importante no por lo que hizo, sino por lo que desencadenó, las dinámicas que activó, los usos que abrió y lo que se hizo de ello. Es cierto que fue una revolución sin revolución. Pero Ortega ya nos advirtió que son los cambios de usos los que definen la revolución. Y cambios de usos los ha habido en todas las dimensiones: estilos de vida, opciones en la vida pública y privada, rechazo a la política institucional y apuesta por microrganizaciones, y toda suerte de rupturas.

Frente al protagonismo histórico de lo institucional o de lo político, su censura y rechazo viene asociado al auge de lo privado, lo personal, lo individual, el yoísmo. Un auge materializado también en el de la psicología, los entrenadores personales, la alimentación ecológica, el cuidado del cuerpo en innumerables modalidades. Han sido innumerables los cambios en las mentalidades

materializados desde entonces; el apogeo del individualismo o la traslación de los sentimientos privados a la esfera pública no son ajenos a aquel sorprendente mes de mayo que a todos sorprendió e igualmente a todos terminó por afectar.

Da igual, en definitiva, que queramos calificar o no como revolución a Mayo del 68; nunca las rupturas históricas son percibidas inicialmente con la hondura que esconden. Lo escribió muy bien mi maestro Francisco Murillo Ferrol cuando nos lo advirtió:

Sucede que con frecuencia lo que el historiador llama una revolución no fue vivido como tal por los hombres que la protagonizaron. Son etiquetas que colocamos a posteriori nosotros, que conocemos el fin del cuento. Así pasó muy claramente con la revolución industrial e incluso con acontecimiento tan llamativo como la revolución francesa. Condorcet fue probablemente de los pocos "ilustrados" ilustres que llegó a vivir la revolución. Al tiempo que iba a ser de los más olvidados entre los inolvidables. Lo que sucede es que ni Condorcet ni los demás tuvieron conciencia de lo que estaba comenzando. El propio Benjamín Franklin, en sus cartas enviadas a los flamantes Estados Unidos, relataba los acontecimientos que pasaban en París: el pueblo ha tomado la Bastilla, María Antonieta ha sido guillotinada… Quien lee hoy estas cartas puede darse cuenta que Franklin narraba estos hechos como si se hubiesen producido sin relación entre ellos y como si ignorase que lo que estaba en trance de contar era la Revolución francesa. Por eso uno siente a menudo el temor de que le esté ocurriendo lo mismo: vivir el comienzo de la Revolución francesa sin darse cuenta. Cierto que nadie puede irse a la guerra de los treinta años, pero por lo menos debiéramos tener el instinto de advertir cuando se aproxima el terremoto.

▪

[1] Reproduzco el texto leído con algunas matizaciones en la primera parte de mi intervención en el Congreso Internacional 50 Años de Mayo del 68 celebrado en la Universidad Francisco de Vitoria de Madrid el 8-10 de noviembre 2018.

DISTORSIÓN DE LA MATERNIDAD

Y LA PATERNIDAD

Marta Albert Márquez

1. MATERNIDAD Y PATERNIDAD: DISTORSIÓN Y DISOLUCIÓN. EFECTOS POCO EXPLORADOS DE LA REVOLUCIÓN SEXUAL

Mayo del 68 permanece en el imaginario cultural contemporáneo, sobre todo, en forma de grafiti. Barricadas y pintadas, y París convertido en un «irreverente mosaico revolucionario»:[1] he aquí la memoria colectiva de una revolución cultural cuyas consecuencias en la Europa del presente no pueden pasar desapercibidas.

«Prohibido prohibir», «Seamos realistas, pidamos lo imposible», «La imaginación al poder»…Entre aquellos esloganes, quisiera reflexionar sobre uno adoptado, como tantos otros, del movimiento hippy estadounidense: «Make love, not war». Hacer el amor constituía una dimensión, diríase, indispensable de una revolución que invitaba a desabrochar el cerebro tan a menudo como la bragueta. Revolución y sexo parecían indisolublemente unidos: «Cuanto más hago el amor, más ganas tengo de hacer la revolución. Cuanto más hago la revolución, más ganas tengo de hacer el amor».[2]

En cualquier otro contexto que no fuera el posmoderno, este derroche de energías sexuales devendría antes o después en una proliferación, al menos cuantitativa, de padres y madres. Paradójicamente, en cambio, la apología del amor libre (y, al parecer, frecuente), condujo a la distorsión de la paternidad y de la maternidad, cuando no a su práctica disolución como categorías operantes de facto en las relaciones interpersonales, (sobre todo, en las que tienen que ver con el venir al mundo de los hijos).

Sobre esa distorsión (y sobre cómo podríamos recuperar paternidad y maternidad en tanto categorías con sentido para la llegada a la existencia de otros seres humanos) trataré de reflexionar en las páginas siguientes en clave fundamentalmente filosófico-jurídica.

Quizá lo primero que conviene tener presente es la forma en la que se entiende liberado el sexo a finales del siglo XX. ¿Liberado de qué? Desde luego, de la moral sexual que lo vincula al matrimonio o, al menos, a la monogamia y a la heterosexualidad. Pero también liberado de su consecuencia más explícita: la generación de los hijos.

La píldora es un elemento imprescindible en el Mayo del 68. Imprescindible porque permite desvincular el sexo de la generación, pero también imprescindible en la medida en que convierte la generación en el objeto de un acto de la voluntad humana, en un acontecimiento que pasa de ser la consecuencia tantas veces no deseada de la satisfacción de un impulso a elevarse al rango de una acción voluntaria e intencional. También este deseo de liberación de la reproducción de sus ataduras naturales (y no solo la liberación del sexo) forma parte del programa emancipatorio que está en el trasfondo de las revueltas sesentayochistas.[3]

Es este segundo aspecto el que más me interesa. La revolución sexual planteó no solo el sexo libre de la reproducción, sino también la reproducción como un acto de dominio, un acto de nuestra voluntad que proyecta sus designios sobre la planificación de nuestras vidas y de las vidas ajenas que acontecerán cuando nosotros lo deseemos.

Por eso, me gustaría analizar las consecuencias de la liberación del sexo considerando esta como algo íntimamente vinculado a otra liberalización, la de la reproducción misma. También ella se libera. Y se libera del sexo, en última instancia, y de la propia diferencia sexual, como enseguida veremos.

Si la proliferación de los anticonceptivos nos llevó al sexo sin hijos, el descubrimiento y la democratización de las técnicas de reproducción asistida nos condujo a los hijos sin sexo. Celebramos el cincuenta aniversario de la revolución del 68 a la vez que el cuarenta cumpleaños de Louise Brown, y, personalmente, no sabría decir si ha sido la anticoncepción o la apropiación de la concepción lo que más ha contribuido a la distorsión de la parentalidad, pero me inclino a pensar que ha sido lo segundo, esto es, la conversión del ser padres y

madres en objeto directo de nuestra voluntad.

La aplicación de nuevos avances técnicos a la reproducción humana obviamente supuso una multiplicación de las posibilidades de hacer realidad esa pretensión que acabamos de ver enraizada en la revolución posmoderna: convertir la generación de otras personas en un acto de nuestra voluntad, o, lo que es lo mismo, construir nuestra idea de la paternidad en términos de dominio, eliminando la contingencia históricamente asociada a la venida al mundo de los hijos.[4]

También permitirá, más adelante, elaborar jurídicamente la ilusión de prescindir de la diferencia sexual en la función procreadora. En el caso de España, la ley[5] recoge (y el Tribunal Constitucional ha avalado[6]) el recurso de las mujeres solas (y de parejas de lesbianas) a las técnicas de reproducción humana asistida.[7] Esto implica que el acceso a las técnicas se concibe como un derecho del que no se debe privar a ninguna usuaria, y no como una terapia o, mejor, un remedio[8] a los problemas de fertilidad (que obviamente no padecen ni las mujeres que desean ser madres solas ni las parejas de mujeres).[9]

Este hecho está cargado de significación. Supone un paso decisivo en esa inmersión de la reproducción en la lógica del dominio al que antes nos referíamos. Las técnicas dejan de concebirse como un remedio a la esterilidad para convertirse en un derecho, una herramienta al servicio del deseo de convertirse en madre.

El segundo paso no se hará esperar. La posibilidad de excluir al varón del proceso en el que una mujer se convierte en madre implica la negación de la relevancia de la diferencia sexual en el propio hacerse madre de la mujer y en la llegada al mundo de los hijos. La heterosexualidad de la relación que acoge a los nuevos seres humanos se convierte en una contingencia. Y el derecho convierte en realidad la ilusión de que un hijo pueda serlo por igual de dos personas del mismo sexo.

La posibilidad de reconocer jurídicamente a la usuaria de las técnicas y a su esposa como madres ambas del hijo por venir, sin que medie proceso de adopción por la cónyuge de la mujer embarazada, simboliza la absoluta liberación de la reproducción, no ya de la satisfacción del deseo sexual, sino de las ataduras de la propia naturaleza, que parece empeñada en mantener la generación de los hijos en el contexto de la diferencia sexual.

Como veremos, las reivindicaciones de los varones casados entre sí respecto a la legalización del alquiler de úteros representa la vía para lograr, ellos también, un hijo de ambos,[10] esto es, un hijo de dos personas del mismo sexo (con la mayor complejidad que reviste el hecho de que el cuerpo de los varones no puede embarazarse ni parir, lo que vuelve imprescindible el concurso de una mujer).

No deja de ser paradójico que lo que D’Agostino ha llamado el «eclipse de la diferencia sexual en la cultura postmoderna»[11] sea la consecuencia de la revolución sexual. El sexo libre se convierte en el sexo ausente. Tan ausente como que las diferencias sexuales se difuminan cada vez más, y, en particular, lo masculino llega prácticamente a extinguirse.[12] El sexo se presenta como un estado civil débil, es decir, poco relevante jurídicamente. Sobre todo, y por lo que nos interesa aquí, irrelevante desde el punto de vista de la filiación. La invitación a hacer el amor del Mayo del 68 terminó eclipsando al sexo. Como agudamente ha observado Hadjadj, su explosión condujo a su desaparición.[13]

Subrayo esta pretensión de construir la maternidad y la paternidad al margen de la diferencia sexual por lo que tiene de simbólico, y quisiera insistir en ello antes de continuar. Desde mi punto de vista, la diferencia sexual representa la resistencia última de la propia naturaleza de las cosas a nuestra voluntad de poder. La definición de la procreación más allá de su exigencia más básica, la propia diferencia sexual, representa la completa apropiación del ser padre y madre, en la que el derecho juega un papel fundamental, porque viene a resolver las dificultades que la naturaleza interpone entre nosotros y nuestros deseos. Pero esto de ningún modo significa que el fenómeno del que me ocupo concierna únicamente a las personas homosexuales. En términos generales, esta pretensión de liberar el sexo de la procreación y la procreación del sexo y de convertir a ambos en el objeto de nuestra voluntad de poder es una característica cultural de la Europa contemporánea.

En los casos que estudiaremos a continuación, la comaternidad y la copaternidad, simplemente esa voluntad se muestra de una manera más explícita, en tanto resulta mayor la divergencia con la generación tal como esta tiene lugar en un contexto de relativa contingencia (del sexo en sí, que se caracteriza por no pertenecer del todo al ámbito de lo controlable y, sobre todo, de la generación de los hijos como consecuencia de la relación sexual).

La hipótesis que me gustaría desarrollar aquí es que la inmersión de la parentalidad en la lógica del dominio nos ha desposeído de nuestra identidad

como padres o madres, que la apropiación de la parentalidad nos ha hecho perder su sentido. Una vez argumentada esta posición, trataré de abrir alguna perspectiva desde la que recuperar la inteligibilidad y el sentido de la maternidad y la paternidad como categorías. Para ello, me centraré en el hijo y en la condiciones que hacen posible que su venida al mundo se produzca en un contexto de justicia. Y a partir de esas condiciones, trataré de determinar qué padres son precisos para que sus hijos lleguen al ser en libertad e igualdad.

Pero ¿realmente son maternidad y paternidad categorías en crisis, o, incluso, en proceso de extinción? Hay formas diversas de entender esta premisa. Quisiera aclarar que no me refiero aquí a la cuestión de la determinación funcional de las categorías de padre y madre. Los roles de padre y madre poseen un dinamismo que es inherente a la propia condición histórica del ser humano y que va necesariamente asociado a una evolución conceptual de ambas categorías. Cuando abogo por una recuperación del ser padre y madre no me refiero en ningún sentido a una pretensión de perpetuar estereotipos de género[14] o clichés que perduran en la definición de en qué consiste ser padre o ser madre, o en la del ámbito (público o privado) en que padre y madre desarrollan su función.

La cuestión es que me refiero aquí a un fenómeno más básico: el de la concepción de padre y madre como un elemento contingente y no necesario en la venida al mundo de los hijos, que tiene su máxima expresión en la posibilidad de su ausencia. Me refiero, en definitiva, a la ruptura de la interconexión esencial existente entre el hacerse padre del varón y el hacerse madre de la mujer, y de estos dos procesos con la transición del no ser del hijo a su venida al mundo.

A continuación, trataré de demostrar cómo el proceso de apropiación de la parentalidad, lejos de permitirnos tomar posesión del ser padre y del ser madre, va vinculado a la extinción, o al menos al carácter prescindible de estas categorías en la venida al mundo de un ser humano.

2. LA AUSENCIA DE PADRE Y MADRE: COMATERNIDAD Y COPATERNIDAD

Como antes señalé, el ordenamiento jurídico posibilita lo que la naturaleza negaba a nuestra voluntad: la filiación de un hijo a favor de dos personas del

mismo sexo. En el caso de las mujeres casadas entre sí, se trata, en nuestro ordenamiento jurídico, de una filiación en la que no media proceso de adopción.

Tradicionalmente, el derecho ha presumido que los hijos habidos por una mujer lo son también y con el mismo título de su cónyuge, y por eso imputa directamente (salvo prueba en contrario) la paternidad de un hijo al cónyuge (varón) de la mujer que da a luz.

La modificación del artículo 7.3 de la Ley de Técnicas de Reproducción Humana Asistida, redactado por la Disposición Adicional Primera de la Ley 3/2007, de 15 de marzo, Reguladora de la rectificación registral de la mención relativa al sexo de las personas[15] viene a ser el trasunto de esta presunción, que en el caso de las cónyuges exige la mediación del consentimiento expreso de la mujer que no dará a luz y, en cambio, será madre (no adoptiva) del hijo de su cónyuge. Esta posibilidad no existe para mujeres que mantengan una relación sentimental análoga a la conyugal o sean parejas de hecho (en sentido jurídico).

Es, por tanto, el matrimonio como institución jurídica la herramienta empleada para la superación de la diferencia sexual en el ámbito de la filiación. Esto implica una mutación muy significativa de la institución matrimonial misma. No me parece que se altere profundamente su función social, pero sí creo que en esta concepción del matrimonio y de la filiación se asumen, tal vez de forma poco reflexiva, algunos presupuestos cuya juridicidad cabe poner en entredicho. Volveremos más adelante sobre esto.

Me interesa ahora reflexionar sobre la reivindicación actual de los matrimonios o parejas de varones a favor de la legalización de la subrogación uterina, lo que les permitiría, como ocurre con las mujeres, traer hijos al mundo a cuya determinación de la filiación solo pudieran legítimamente optar los miembros de la pareja.[16]

El principio mater semper certa est se convierte, como vemos, en el fundamento de una realidad potencialmente discriminatoria para los varones, pues ellos, si desean ser padres, habrán de contar siempre con el hecho de que sus hijos tendrán necesariamente una madre legal (cosa que no ocurre en el caso de la mujer sola que recurre a las técnicas de reproducción humana asistida, puesto que el donante de esperma no solo carece de derecho alguno respecto de la criatura, sino que además es anónimo).[17]

Pero la mujer que da a luz ni es anónima, ni carece de títulos respecto al hijo parido. De hecho, la filiación de este se determina a su favor y, siendo imposible una filiación triple, mientras persista este estado de cosas no hay espacio para dos varones padres. Es precisa la exclusión de la madre (y, por tanto, del mater semper certa est) para facilitar la filiación a favor de dos hombres desde el momento del nacimiento y sin que medie adopción por parte de ninguno de ellos.

Lleva razón Vicente Bellver cuando afirma que los propios presupuestos de la LTRHA, a pesar de que declara nulos los contratos de gestación por sustitución, llevan en sí el germen de la desaparición del mater semper certa est: «Desde la lógica de la LTRHA no se justifica que la fecundación in vitro se pueda hacer con aportación de donante (o donantes) y que, en cambio, la gestación se considere algo imprescindible para ser madre».[18]

Antes señalamos que el acceso a las técnicas de reproducción humana asistida a mujeres solas, con independencia de su estado civil y de su orientación sexual certificaba, de alguna manera, la concepción de la generación humana como un acto de dominio. Idéntica filosofía late en los intentos de legalización de la maternidad subrogada, donde se hace, a mi juicio, aún más explícita. La biología se sustituye por la voluntad a la hora de determinar la condición de padre o madre, que adquieren, en los casos de subrogación, los comitentes, pero nunca la gestante, a quien corresponde en cambio el extrañísimo derecho de «facilitar la gestación a favor de los subrogantes».[19] Es cierto que, sin distinción en virtud del sexo de los comitentes, «la maternidad subrogada representa el predominio absoluto de la voluntad del sujeto sobre la realidad biológica, a la que el derecho presta su auxilio mediante una ficción jurídica contractualmente establecida».[20]

Muchos de nosotros, homo u heterosexuales, esto es indiferente, consideramos justificada esa ficción jurídica en virtud de la cual se considera padre a quien quiere serlo, y no a aquel que comparte con el hijo un determinado porcentaje de su carga genética.[21] Enseguida volveremos sobre los problemas que plantea la aceptación social de la voluntad como fundamento de la parentalidad.

Ahora quiero retomar la tesis de la existencia de un eclipse de la diversidad sexual en las sociedades contemporáneas, y de que este posee relevantes consecuencias respecto a las categorías de padre y madre.[22] Y es que, desde una perspectiva auténticamente respetuosa con la diversidad de géneros, no cabe hablar de maternidad o paternidad. Existen, sencillamente, «personas con deseo

gestacional»,[23] y en este patrón unisex las categorías que estudiamos difícilmente podrán encontrar acomodo.

Entre otras cosas, porque la superación del binarismo sexual nos sitúa en un escenario donde la persona gestante puede, por ejemplo, tener DNI de varón, por tratarse de un varón transexual que ha conservado su útero. Aunque, realmente, mujer o varón son categorías vacías de significación y con ellas, en mi opinión, también padre o madre. De ahí la referencia legislativa a las personas con deseo gestacional, que traigo a colación porque me parece que vaya más allá de la anécdota.

Un hombre transexual no es un hombre embutido por un error de la naturaleza en un cuerpo de mujer. Es un varón con útero, y con un útero que, con ayuda de la tecnología, puede albergar la gestación de un hijo. El varón que da a luz, ¿es padre o madre del hijo?[24]

Entiendo que, desde la ideología de género, la pregunta en sí carece de sentido, porque ese empeño en autocomprendernos en categorías estrechas y normativas como padre o madre es precisamente lo que se trata de combatir.

Y es que diversidad de géneros y diversidad sexual se autoexcluyen.[25] El reconocimiento del derecho a la identidad de género, llevado hasta sus últimas consecuencias, no puede convivir pacíficamente con la pervivencia de la diferencia sexual, y, sobre todo, con el sentido social y cultural de esta diferencia.[26]

3. DE LA DISTORSIÓN DE LA MATERNIDAD Y LA PATERNIDAD A LA PERVERSIÓN DE LA FINALIDAD DE LA FILIACIÓN COMO INSTITUCIÓN JURÍDICA

Hemos visto como el sexo sin hijos nos trajo hijos sin sexo y la revolución sexual, paradójicamente, acabó con el sexo mismo.

La irrelevancia del sexo en la llegada al mundo de los hijos, imposible biológicamente, se construye gracias a la colaboración entre la técnica, de un lado, y del derecho, de otro. En el terreno jurídico hay una institución clave en

todo este proceso: el matrimonio. Solo las mujeres casadas son madres por igual de los hijos que tenga cualquiera de ellas.

Obviamente, esta modificación precisaba que el matrimonio en cuanto institución prescindiera también de la diferencia sexual, cosa que ya había ocurrido,[27] y no solo para la mujeres, sino para ambos sexos.

La legalización del matrimonio homosexual ha provocado un profundo debate social, político y jurídico, no solo en los países donde se ha llevado a cabo, sino en general, en toda la Europa contemporánea.

Para algunos, la posibilidad de un matrimonio entre personas del mismo sexo implica una refutación misma de la unión matrimonial, esencialmente vinculada a la diferencia sexual.[28] Desde mi punto de vista, la diferencia sexual es relevante para el matrimonio (civil) en la medida en que constituya la única vía para el cumplimiento de una función social tan básica que dota de razón de ser la institución matrimonial misma: la venida al mundo de los hijos y su correcta crianza (junto con la transmisión del patrimonio en la forma en la que cada comunidad estimara oportuna históricamente).[29]

Este es el sentido de la institución matrimonial, que en realidad poco tiene que ver con el amor romántico o con los sentimientos, a pesar de que hoy día esté muy extendida e incluso resulte asumida jurídicamente en tanto símbolo del reconocimiento social del amor que se profesan las parejas formadas por personas del mismo sexo.[30]

Pero, si dos personas del mismo sexo pueden ser un matrimonio, no debería deberse, en mi opinión, a que se amen tanto como las parejas heterosexuales, sino a que estén en condiciones de cumplir esa función que es significativa para la comunidad y que, por eso mismo, merece la protección del derecho, canalizada a través de la institución del matrimonio: traer niños al mundo y criarlos de la mejor manera posible.

En la medida en que en nuestra era postecnológica una pareja de personas del mismo sexo puede también (recurriendo a las técnicas de RHA, incluso al ROPA en el caso de las mujeres, o a un vientre de alquiler, en el caso de varones) traer hijos al mundo, y que la filiación de esos hijos puede ser determinada a favor de sendos miembros de la pareja, es difícil negar que una pareja compuesta por dos varones o por dos mujeres pueda cumplir esa función significativa socialmente a

la que sirve la institución matrimonial y entonces, ¿por qué no?, ser considerada jurídicamente matrimonio.

Pero hay, como antes señalaba, un presupuesto de esta argumentación que aún no hemos puesto en discusión. Y es que esa posibilidad (realidad hoy día) de que las uniones homosexuales cumplan la función que corresponde al matrimonio significa, de modo ya definitivo, la aceptación social de una inversión completa de la finalidad y el sentido de la institución de la filiación, que no se ejemplifica solo en el caso de las parejas homosexuales, pero que encuentra en ellas su expresión más elocuente. La clave no radica en la orientación sexual de los padres de intención, sino el peso jurídico que todos, como sociedad, otorgamos a la intención de ser padre.

En realidad, la legalización misma de las técnicas de reproducción humana asistida, su generalización a todas las mujeres con independencia de su estado civil y de su orientación sexual y, por último, la reivindicación de la legalización de subrogación materna son muestras inequívocas de que la filiación ha dejado de ser una institución que asegure padres para los hijos que los necesitan para convertirse en una institución que garantiza hijos para los padres que los desean.

Como antes señalé, si el matrimonio resultaba reconocido y protegido jurídicamente, no era en nombre del amor que se profesaran los cónyuges (que por otra parte, sería imposible de medir o certificar jurídicamente; el derecho nunca ha pretendido convertirse en el árbitro de nuestros afectos), sino por mor de una función social indispensable que la institución desarrollaba, vinculada a un hecho biológico a priori inexorable, como es el concurso de varón y mujer para la generación de otro ser humano.

Que esta fuera la finalidad del matrimonio es algo muy importante, porque nos indica también el sentido de la institución de la filiación: garantizar padres a los hijos, y no viceversa.

En cambio, el proceso que he tratado de describir en las páginas anteriores significa justamente lo contrario: la filiación se emplea para permitir la producción de hijos a las personas adultas que desean adquirir la condición de padres. Exactamente lo opuesto de su finalidad esencial.

Es preciso ser muy inocente o estar muy cegado por la necesidad de satisfacción del propio deseo para no ver que es imposible asumir esta concepción de la

filiación sin quebrar el principio fundamental sobre el que esta institución se sostiene: la protección del menor y la identificación de los responsables de su crianza o cuidado, que lo serán no porque lo deseen, sino justamente pensando en el caso de que no se sientan particularmente inclinados a hacerse cargo de sus responsabilidades.

Y es que la mujer parida no es madre jurídicamente porque el derecho estime que es quien más desea al bebé, o la que más lo va a querer, sino porque el embarazo y el parto la señalan a ella, de manera pública y fehaciente, como responsable del hijo que ha parido. Y la filiación paterna (y el matrimonio mismo, dicho sea de paso) sirve a un fin análogo: que el varón, cuya implicación biológica en la llegada al mundo de los hijos es igual de esencial pero mucho más discreta que la de la mujer, no eluda la responsabilidad que tiene respecto de sus hijos, no solo frente a ellos, sino frente a toda la comunidad.

Para esto existe y, en el cumplimiento de esta misión, encuentra sentido la institución de la filiación y, en gran medida, también la del matrimonio.

Como antes señalé, es cierto que, de hecho, los miembros de una pareja del mismo sexo pueden ser, ambos por igual, padres legales de un hijo, en la medida en que las técnicas lo permitan y en la medida en que el derecho ponga a su disposición los medios para establecer la determinación de la filiación del hijo a su favor.[31] Y es cierto que la propia lógica de la LTRHA lleva implícita, con independencia del sexo de los progenitores, la semilla de la configuración de la filiación como un instrumento al servicio de los adultos, y no al servicio de los niños.

Pero este cambio de paradigma implica, como intento explicar, consecuencias cuya juridicidad es, desde mi punto de vista, difícil de admitir, puesto que entran en colisión directa con los principios fundamentales del derecho —la igualdad y la libertad— y con su función más esencial: la garantía de los derechos del más débil.

Esto último (de lo primero me ocupo en el siguiente epígrafe) ocurre claramente cuando se invierte el sentido de la filiación como institución jurídica, y, en vez de usarse para garantizar padres para los hijos nacidos, se garantizan hijos para los adultos que desean ser padres. Creo que resulta obvio que en esta relación jurídica (no me gusta pensar la filiación en estos términos, pero de hecho es también una relación jurídica), la parte débil es el hijo, y a la garantía de sus

derechos debería orientarse al existencia de las normas que regulan la filiación.

Cuando hacemos depender la condición de padre de la voluntad de quien quiere serlo, estamos poniendo en riesgo, desde mi punto de vista, los mismos derechos que pretendemos garantizar. Por esa razón, el Tribunal Europeo de Derechos Humanos ha aclarado que no existe un derecho a «convertirse en padre»[32] en virtud de la mera voluntad, o de la proyección de la autonomía y del desarrollo personal plasmada en la existencia de un «proyecto paternal».[33] La voluntad de llegar a ser padre o madre no está respaldada jurídicamente con la contundencia de la titularidad de un derecho subjetivo.

El Comité de Bioética de España, al pronunciarse sobre la maternidad subrogada, no ha dejado de señalar los riesgos que entraña esta confianza ciega en la solidez de los deseos.

Frecuentemente se ha sostenido que el deseo de tener un hijo es la mejor garantía de que será querido y cuidado. Pero no es exactamente así. […] Nuestra sociedad ha tendido a promover la satisfacción de los propios deseos, pero no tanto a asumir las responsabilidades que esos deseos pueden traer consigo. Estamos acostumbrados a buscar nuevos deseos cuando hemos conseguido los que pretendíamos, más que a comprometernos con las consecuencias de esos deseos a lo largo del tiempo. En una época que proclama la libertad para cambiar la identidad individual cuando así se desee, no se puede afirmar al mismo tiempo que el deseo es garantía de cumplimiento de los compromisos contraídos. Por otro lado, aunque exista el deseo y se mantenga firme a lo largo del tiempo, no asegura que el hijo vaya a recibir los mejores cuidados y educación. Para ello, es necesario que ese deseo no sea patológico, inmaduro o egoísta».[34]

Desde mi punto de vista, esta forma de concebir la filiación constituye una instrumentalización del derecho destinada a hacerla cumplir un fin que no es el suyo propio, sino su opuesto: la garantía de la voluntad del más fuerte sobre el más débil.[35]

Este no es, sin embargo, el único problema que plantea esta nueva concepción del ser padre o madre. Para asumirla, es preciso asumir también una violación de la igualdad intergeneracional entre los seres humanos, ya que la venida al mundo

de estos hijos está marcada, como veremos a continuación, por su ser producidos, en vez de por su ser engendrados.[36] Esto los coloca de inicio en deuda con aquellos que hicieron de su existencia el objeto concreto y directo de su voluntad y los situa en un contexto de desequilibrio respecto a sus congéneres al que no es justo, en mi opinión, someterlos.

4. LA DISCRIMINACIÓN DEL HIJO PRODUCIDO. CONSECUENCIAS INDESEABLES DE LA EMANCIPACIÓN DEL CONCEBIR

La conversión de la procreación en un resultado directo de nuestra voluntad posee evidentes consecuencias respecto de los hijos. Consecuencias que aparecen de modo más patente cuando se hace desaparecer la diferencia sexual del escenario en el que estos vienen al mundo (pues en este caso no hay alternativa a la producción), pero que se dan con independencia del sexo de los progenitores legales. Creo que, en el intento de apropiarnos del ser padre y madre, nuestra sociedad ha aceptado el papel preeminente de la voluntad en la determinación de la filiación de un modo irreflexivo, de forma que esas consecuencias a las que me refiero han quedado en la penumbra, prácticamente excluidas del debate social.

Quisiera ahora poner el foco en la discriminación que afecta a unos cuando otra persona o personas (sus progenitores) se apropian de su venida al ser. Quisiera aclarar que, como también ha señalado Habermas, no pretendo afirmar que sea lícito suponer que la actitud cosificadora de los padres programadores frente al embrión in vitro (sobre la que el autor alemán no tiene dudas) se prolongará después del nacimiento en un trato cosificador con la persona programada misma.[37] No se trata de juzgar en términos morales (ni en ningún otro) a las personas que recurren a estas técnicas para tener hijos, sino de poner de relieve las consecuencias indeseadas de este tipo de procesos.

La discriminación a la que deseo hacer referencia no tiene que ver con un trato discriminatorio que el hijo producido pudiera percibir en su entorno, sino que hace referencia a un asunto un poco más profundo, que Habermas describe como un «menoscabo de su autocomprensión moral».[38]

El padre y la madre que viven su paternidad y su maternidad desde el deseo,

desde el sentimiento, incluso, o desde la voluntad de crear alguien a quien amar (bajo todas estas bellísimas intenciones sigue siendo posible el dominio) no discriminan de facto a su hijo ni lo privan de su libertad. Pero sí es cierto que, en ese «convertirse en coautor de una vida ajena», son responsables de haber sustraído en el hijo la conciencia de la contingencia de unas condiciones biográficas naturales de partida. Por eso, al hijo producido le falta «una condición mental que tiene que satisfacer si debe asumir retrospectivamente la única responsabilidad de su vida».[39]

Esto arrastra consecuencias negativas no solo para los hijos, también, como señalaré más adelante, para los padres, que, de alguna manera, han de asumir a solas la responsabilidad de la existencia de otro. Sin esa autosuficiencia que proporciona la contingencia, «no puede haber un reconocimiento recíproco sobre la base de una igualdad estricta».[40] Y es que los seres humanos, como bien nota Kampowski, no pueden dar cuenta de la existencia de otros seres humanos.[41]

Pero centrémonos en el hijo. De este breve análisis se deduce un imperativo de recuperación de la contingencia en el inicio de la biografía de cada ser humano, una obligación de asumir la indisponibilidad de un comienzo contingente de la biografía. La libertad humana exige un comienzo indisponible.[42] Al menos, indisponible respecto a nuestros iguales.

Cabría llegar así a la alarmante conclusión de que el ser hijo no deseado (o, mejor, el no ser la consecuencia del deseo y de la voluntad de otro[43]) es condición necesaria de la libertad humana.[44]

De esta forma, la eliminación de toda forma de discriminación del hijo producido exige, junto con la contingencia del comienzo de toda vida, la exclusión de la actitud de dominio respecto a esa vida por venir. El control es lo contrario de la contingencia asumida. El magisterio de la Iglesia, en la instrucción Donum vitae, ha subrayado este último aspecto al afirmar que el empleo de las técnicas de reproducción humana asistida «instaura un dominio de la técnica sobre el origen y sobre el destino de la persona humana. Una tal relación de dominio es en sí contraria a la dignidad y a la igualdad que debe ser común a padres e hijos».[45]

5. EL SER ENGENDRADOR: UNA RUTA PARA LA RECUPERACIÓN DE

LA PARENTALIDAD. LA CONTINGENCIA DEL INICIO DE LA BIOGRAFÍA DEL HIJO Y DE LA CONDICIÓN DE PADRE: ENTRE EL SEXO Y EL AMOR

¿Qué me convierte realmente en padre o madre?, ¿mi deseo, mi voluntad, mis posibilidades de autodeterminación? Solo la existencia del hijo, su venida al mundo, da inicio al proceso en virtud del cual una persona se convierte en padre o madre. Tan cierto como que los padres hacen nacer a su hijo lo es que el hijo hace nacer al padre y a la madre que hombre y mujer aún no eran.[46]

Comenté antes fugazmente la existencia de una interdependencia recíproca entre el hacerse padre del varón, el hacerse madre de la mujer y el venir al mundo del hijo. Quisiera retomar ahora esta idea para poner enfocar al hecho de que, a diferencia del ser padre o madre, que es algo que acontece (o no) a los varones y a las mujeres, la alternativa al ser hijo es sencillamente el no ser. No tiene sentido pensar en un ser humano que, después, tras un determinado acontecimiento, se convierte en hijo de alguien. Llegamos al ser como hijos y nacemos después como hijos. Algunos nos hacemos más tarde madres o padres, pero todos somos paridos como hijos.

Si, como afirma Habermas, el trato que «demos a la vida humana antes del nacimiento (o a los seres humanos después de su muerte) afecta a nuestra autocomprensión como especie»,[47] creo que es posible afirmar que la forma en la que concibamos en qué consiste ser hijo afecta decisivamente a nuestra autocomprensión como padres y madres. Y nos concierne a todos, lo seamos o no, entre o no la paternidad en nuestro proyecto vital, porque todos somos hijos.[48]

Por estas razones, mi propuesta pasa por recuperar las categoría de padre y madre centrándonos en el ser hijo y en cómo se es hijo.[49] La eliminación de la contingencia en la generación del prójimo y el predominio de la actitud de dominio sobre la condición de padre o madre, además de conducir potencialmente a la extinción misma de la paternidad y la maternidad como categorías, conlleva el establecimiento de una relación esencialmente discriminatoria respecto al hijo futuro.

Si asumimos el ser engendrado (deseado o no), como la condición necesaria de

una vida libre y de la restauración de la igualdad esencial entre los seres humanos, el siguiente paso es plantearnos qué exigencias proyecta sobre nuestra concepción del ser padre y madre este modo de concebir al hijo.

En definitiva, hemos de salir al encuentro del padre y de la madre de esos hijos engendrados porque a través de ellos podemos y debemos recuperar la parentalidad perdida. Y de lo dicho hasta ahora creo que puede deducirse fácilmente que se impone la sustitución del paradigma de la parentalidad productora por el de la parentalidad engendradora.[50]

El padre o madre que engendra (y no produce) a sus hijos es aquel que ha sabido dejar un espacio al azar en su autopercepción como padre o madre, que ha asumido la dosis de contingencia existente en la llegada de los hijos y, por tanto, en su propia condición de padre o madre. Recuperar la contingencia significa, fundamentalmente, arriesgarse a entender la maternidad y la paternidad como algo desvinculado (en lo esencial) de nuestra voluntad de dominio.[51] Bien mirado, la exclusión de la actitud de dominio no solo viene exigida por la forma en la que nos interpela la necesidad de ser engendrado, y no producido, del hijo, sino que es condición de posibilidad de cualquier ensayo de fenomenología del ser padre y del ser madre, pues toda forma de conocimiento de la esencia de las cosas precisa de la sublimación de la voluntad de dominarlas.[52]

Esta forma de entender la parentalidad no está, me parece, esencialmente vinculada a ninguna forma de llegar a ser, de hecho, padre o madre. A priori, cabe afirmar que se puede participar de la lógica del dominio recurriendo al empleo de la técnica o recurriendo al sexo con la única finalidad de tener hijos.[53] Incluso se ha planteado la posibilidad de recibir al hijo como un don en el contexto del recurso a las técnicas de reproducción humana asistida.[54]

Si no podemos definir a priori al padre engendrador como el que concibe mediante la relación sexual o como el que recurre a las técnicas de producción asistida, la pregunta sería ¿cómo identificarlo? Me parece que una posible respuesta a esta pregunta consiste en buscar a los padres engendradores entre aquellos que devienen padres mientras «estaban haciendo otra cosa». La expresión es de Spaemann[55] y, desde mi punto de vista, encierra en toda su sencillez una fórmula adecuada para la recuperación de la contingencia en el inicio biográfico del hijo por venir, que no debe su ser a la voluntad de ningún igual a él, y recupera a la vez la propia libertad de los padres, que tampoco deben a su hijo ninguna explicación de su existencia, sencillamente porque esta no se

debe a un acto de su voluntad ordenado a su venida a este mundo.[56]

Ahora bien, a pesar de que la clave de la identidad parental venga determinada por ese devenir padre mientras se hace otra cosa, y no por el método en virtud del cual, de hecho, se llegue a ser padre, hemos de conceder que, vista la paternidad desde esta perspectiva, resulta muy complicado convertirse en un padre de los que engendran cuando se recurre a las técnicas de reproducción humana asistida.

Como afirma Kampowski, estas tienen como finalidad directa y exclusiva la creación de un nuevo ser humano. Si no es porque desea tener un hijo, ninguna mujer se sometería a los procesos que suponen la aplicación de estas técnicas.[57]

La venida al mundo de un hijo puede acontecer de mucha maneras diversas: mientras que sus progenitores se donan mutuamente el ser dotando a la relación sexual que mantienen de un sentido trascendente; mientras creen que hacen algo parecido a eso, pero son víctimas de una pasión que no puede identificarse con el amor; mientras satisfacen un impulso sexual… Incluso puede acontecer en el contexto de relaciones tóxicas y lamentablemente también mediante un acto de imposición violenta de la voluntad de uno frente a otro.

Pero todas estas posibilidades (algunas atroces) pueden ser queridas en sí mismas, al margen de la calificación moral (y jurídica) que otorguemos a esta voluntad. En todas ellas, la llegada del hijo es casi un efecto colateral, a veces muy deseado, otras aborrecido, pero siempre, en alguna medida, fuera del ámbito de control de los adultos.

Lo que técnicamente no se puede, me parece, es reproducir este esquema en el caso de una fecundación in vitro. Porque no es posible quererla (ni bien ni mal, esto es, ni justa ni injustamente) como un fin en sí misma. Porque nadie recurriría a ella si no fuera porque su voluntad está encaminada directamente a la producción de un niño, no uno cualquiera, sino uno que será su hijo.

A diferencia de otras formas de traer a alguien al mundo, en la fecundación artificial la irrupción de una nueva vida se plantea, por definición, dentro de la lógica del dominio, excluyendo esa contingencia que constituye una exigencia de la libertad y de la igualdad debidas a todo ser humano. Pero así como a todos nos resulta obvio que la libertad sexual es un bien jurídico que debe protegerse, la percepción de la preservación de la contingencia (en el venir al mundo del hijo

y en el devenir padres del varón y la mujer) como algo digno de protección jurídica no resulta hoy día ni mucho menos evidente en términos de moral social.

No obstante, la construcción jurídica de una parentalidad engendradora, creando las condiciones legales que excluyan la determinación de la filiación a favor de los adultos que pretendan traer a un hijo al mundo en condiciones que puedan privarlo de su libertad o que lo coloquen en una situación de desigualdad sin fundamento respecto a ellos, me parece una expectativa aún posible. Lo será siempre y cuando vaya acompañada de una auténtica cultura del engendrar.

Limitándonos a garantizar la contingencia del inicio de la biografía humana, garantizamos las posibilidades de construcción de una vida libre moralmente, impedimos la ruptura de la igualdad esencial entre el hijo y sus padres y liberamos a estos últimos del oneroso deber de dar explicaciones a otro sobre su existencia. Desde mi punto de vista, todas son cuestiones que caen dentro del ámbito de lo jurídico.

En cambio, la discusión sobre qué debería estar uno haciendo mientras hace un hijo excede los limites de este ensayo, no tanto porque tenga que ver con la moral sexual, sino porque dejamos el tópico de los mínimos éticos para sumergirnos en el de los máximos.[58]

Al discurso jurídico atañe la garantía de la igualdad y la libertad futuras del hijo, atañe, en definitiva, la exclusión de toda situación de dominio de un ser humano por otro. Que hay alternativas a esa actitud es evidente: los hijos no deseados vienen de muchas maneras, pero encontrar la manera moralmente más correcta de acogerlos excede, en principio, el objetivo de estas páginas, que apuntan más humildemente a la exigencia de suspender la actitud de dominio como garantía del ser engendrados, y no producidos.

Ahora bien, si resulta necesario y útil señalar lo que no debe hacerse, como se ha intentado hasta aquí, también es cierto que resulta mucho más fácil que una sociedad se abstenga de comportamientos y actitudes lesivas de los derechos ajenos cuando se les ofrecen alternativas reales a las conductas y talantes que desean evitarse.

Pero esta tarea es ya propiamente una tarea cultural. Puede construirse legalmente la posibilidad de un padre-engendrador, pero será esfuerzo baldío si falta una pedagogía de la paternidad y de la maternidad, una cultura del

engendrar que abogue por la expropiación del ser padre y madre y seduzca a nuestras sociedades a través de la propuesta de un modelo positivo de parentalidad.

6. PREELIMINARES PARA UNA CULTURA DEL ENGENDRAR

No solo necesitamos percibir la lógica deshumanizadora implícita en la producción de un hijo, y formular desde esa percepción el imperativo de eliminar la actitud de dominio de nuestra representación de la parentalidad, que aquí hemos condensado en la exigencia de devenir padre o madre mientras se hace otra cosa. Además, necesitamos, como sociedad, una respuesta positiva a la pregunta «¿y qué deberíamos hacer mientras traemos un hijo al mundo?».

La revolución de Mayo del 68 no supo dar a nuestra cultura una respuesta a esta cuestión, porque la pregunta misma carece de sentido desde los presupuestos revolucionarios.

En realidad, son muy pocas las voces que se alzan en el debate público proponiendo alternativas a la lógica de la dominación como forma presente de entender la parentalidad. Esta última ha sido asimilada silenciosamente y apenas hay discursos reales (en el sentido de capaces de acción) que propongan una programa diverso al de la reproducción desde el control. ¿Cuál sería la alternativa?, ¿volver a sumergirnos en la esclavitud de la biología? ¿embrutecer el acto de la reproducción volviendo al estadio en el que quedaba desvinculado de la voluntad y sometido al impulso?, ¿desdeñar la capacidad de la técnica para ayudarnos a lograr objetivos legítimos?.

Ninguna de esas alternativas parece válida hoy día. Es cierto: las promesas emancipadoras de la revolución cultural apuntaban, a su manera, a expectativas legítimas de la vida humana a las que no estamos dispuestos a renunciar. Pero, como nos recuerda Gauchet, eso no debe llevarnos a cerrar los ojos ante las consecuencias indeseadas de un proceso que prometía la liberación, por fin, de dos dimensiones humanas tan decisivas como el sexo y la procreación.[59]

El magisterio de la Iglesia católica ha formulado su propio programa para una parentalidad no productora, con discreto éxito incluso entre sus destinatarios

naturales. La llegada al mundo de los hijos como «el fruto de la donación recíproca realizada en el acto conyugal, en el que los esposos cooperan como servidores, y no como dueños, en la obra del amor creador»[60] sintetiza un proyecto de parentalidad que, por razones, intuyo, bastante complejas, no es percibido socialmente como una alternativa apta en ningún sentido para no creyentes, e incluso apenas válida para estos últimos.[61]

Carezco probablemente de competencia para mostrar cuáles serían las claves para la construcción de un modelo positivo de parentalidad engendradora que cumpla con lo que Ortega entendía que era la doble misión del intelectual: «Oponerse y seducir».[62] Pero, en mi opinión, la propuesta del amor conyugal como única forma digna de venir al mundo (o la forma en la que se ha tratado de comunicar) se opone más que seduce. Y para plantear una alternativa a la parentalidad productora no es imprescindible comenzar apuntando al amor esponsal, sobre todo mientras el contexto sociológico continúe siendo estructuralmente refractario a la simple idea de una dimensión esencialmente relacional de la persona.

Creo que acaso tenga más sentido empezar por el principio, tal vez sea la exigencia del tiempo presente comenzar reivindicando el engendrar mismo, reivindicando simplemente el sexo, pero el sexo en todas sus dimensiones, en todo su misterio.[63]

Comencé estas páginas haciendo referencia al eslogan hippy que el 68 hizo propio: «Make love, not war». Hemos visto como la pérdida contemporánea de la parentalidad tiene su origen en el eclipse del sexo en nuestras sociedades hipersexualizadas, que lo hacen desaparecer del que había sido su lugar natural: la procreación humana. Es preciso recuperar el sexo mismo antes de dotarlo de sentido procreativo y aún mucho antes de intentar hacer ver que «lejos de ser una reliquia animal, es una especie de relicario exorbitante».[64]

Retomemos, pues, el viejo imperativo revolucionario y volvamos del revés su significación cultural, redefinamos el sexo como arma subversiva. ¿Qué hacer, pues, mientras se convierte uno en padre o madre? Pues eso, el amor.

▪

[1] CARABANTE, Josemaría (2018). Mayo del 68. Claves filosóficas de una

revuelta posmoderna. Rialp, Madrid, p. 11.

[2] Cfr. CONTRERAS, Francisco José (2011). «Por qué la izquierda ataca a la Iglesia». En CONTRERAS, Francisco José; POOLE, Diego; Nueva izquierda y Cristianismo. Encuentro, Madrid, pp. 34 y ss, p. 39.

[3] Gauchet, en su profundo ensayo sobre «El hijo del deseo» remonta de forma explícita hasta el pensamiento de Freud el fenómeno que nos ocupa en estas páginas, la «apropiación subjetiva del proceso vital» (vid., GAUCHET, Marcel (2010). Il figlio del Desiderio. Una rivoluzione antropologica. Trad. D. Frontini, Vita e Pensiero, Milán, p. 56).

[4] Claro que esa generación de personas no es un acto que afecte únicamente al que viene al mundo. Tener un hijo significa convertirse en padre o madre. Es también un poder sobre nuestras vidas (las de los adultos que desean o no tener hijos): el poder que implica la libertad de decidir cuándo y cómo me convierto en madre o padre, y así es como resulta reivindicado, vehiculizando jurídicamente tal pretensión a través del derecho a la vida privada personal y familiar (artículo 8 de la Convención Europea de Derechos Humanos, artículo 18 de la Constitución española). Obviamente, nadie reivindica de modo literal un poder de dominio sobre vidas ajenas, el debate jurídico se plantea en términos de privacidad.

[5] Ley 14/2006, de 26 de mayo, sobre técnicas de reproducción humana asistida (en adelante TRHA), artículo 6.

[6] Ya desde la Sentencia 116/1999, de 17 de junio, (BOE de 8 de Julio) fundamento jurídico 13.

[7] Recientemente, el Gobierno español ha vuelto a incluir la fecundación de mujer sola y entre parejas de lesbianas dentro de las técnicas financiadas públicamente. Vid. El Gobierno recupera el derecho a la reproducción asistida para mujeres solas y lesbianas. La Moncloa, Madrid, viernes 6 de julio de 2018. http://www.lamoncloa.gob.es/consejodeministros/Paginas/enlaces/060718-reproasistida.aspx [consulta: 07/08/2018].

[8] Las técnica de reproducción humana asistida no tienen carácter terapéutico, en el sentido de que no curan propiamente la esterilidad, aunque logran el deseado hijo. Si los gametos de la usuaria o de su pareja eran incompatibles con la generación, lo seguirán siendo después del empleo de las técnicas, puesto que no hay propiamente una cura, sino el recurso a gametos ajenos que sí son aptos para engendrar un hijo.

[9] Cfr. BELLVER, Vicente (2017). «Tomarse en serio la maternidad subrogada altruista». Cuadernos de Bioética, XXVIII, 2, pp. 232-233.

[10] Un estudio más detallado de esta cuestión puede encontrarse en ALBERT, Marta. (2016). «¿Hijos de dos progenitores del mismo sexo? Reflexiones sobre los límites de la ficción jurídica.» En APARISI MIRA-LLES, Ángela (ed.). Estudios sobre género y derecho. Hacia un modelo de género de la igualdad en la diferencia. Thomson Aranzadi, (edición electrónica).

[11] D'AGOSTINO, Francesco (2014). Sessualità. Premesse teoriche di una riflessione giuridica. Giappichelli, Torino, p. 57.

[12] Sobre la crisis de la masculinidad y la contemporánea ausencia del padre vid. GARIBO PEYRÓ, Ana-Paz. «Una mirada sobre el género masculino. A propósito de la obra de Elisabeth Badinter». En APARISI MIRALLES, Ángela (ed.), (2009). Op. cit.

[13] HADJADJ, Fabrice (2010). La profundidad de los sexos. Por una mística de la carne. Trad. de F. J. Martínez y S. Montiel, Granada, pp. 60 y ss.

[14] Por género entendemos, con Aparisi «aquello que en el ser hombre o en el ser mujer trasciende lo puramente biológico por proceder de una determinada tradición cultural que entiende el rol femenino, o el masculino», APARISI MIRALLES, Ángela (2009). «Ideología de Género: de la Naturaleza a la Cultura». Persona y Derecho, 61, pp. 170 y ss.

[15] BOE de 16 de marzo de 2007.

[16] Del mismo modo que el anónimo donante de semen (como la de óvulos) permanece al margen de cualquier reivindicación a su favor de la determinación de la filiación del hijo, la legalización de la maternidad subrogada permitiría eliminar de la ecuación no solo a los donantes de gametos, sino también a la mujer que lleva a cabo el embarazo y da a luz.

[17] De hecho, esta circunstancia es asumida como una discriminación en el recurso de amparo presentado por la defensa letrada del matrimonio de dos varones que pretendían inscribir a su favor la filiación de los dos hijos habidos tras un contrato de alquiler de útero en California (contra el Auto del Tribunal Supremo de 2 de febrero de 2015): «En Derecho español se permite que la filiación por naturaleza de un hijo conste en el Registro Civil a favor de dos mujeres (art. 7.3 de la Ley 14/2006). En consecuencia, no permitir la inscripción en el Registro Civil español de la filiación por naturaleza de los sujetos nacidos en California en favor de dos varones con el argumento (¿?) de que se trata de sujetos del mismo sexo, resulta hoy día insostenible, por discriminatorio, pues sí que se permite en el caso de dos mujeres». «Fundamentos del recurso». Único. El recurso fue inadmitido a trámite por el Tribunal Constitucional. El texto del recurso de amparo ha sido facilitado por el abogado que llevó el caso, Manuel

Mata. La autora agradece su ayuda y disponibilidad para facilitar el acceso al documento.

[18] BELLVER, Vicente (2017). Op. cit., p. 233.

[19] Apartado III de la Exposición de Motivos de la Proposición de Ley Ciudadanos, reguladora del derecho a la gestación por subrogación, Proposición 122/000117, Boletín Oficial de las Cortes Generales, Congreso de los Diputados, XII Legislatura, 8 de septiembre de 2017.

[20] TALAVERA, Pedro (2017). «Maternidad subrogada: Ficción jurídica contra verdad biológica». Revista Derecho y Genoma Humano, 46, enero-junio, p. 212.

[21] La aceptación social de la paternidad de intención tiene que ver con una mala intelección del papel que juega la voluntad en los procesos de adopción. Como ha explicado Talavera, «ni siquiera en la filiación adoptiva, concebida a imagen de la filiación natural, la voluntad de ser padres ha sido nunca determinante, con toda la trascendencia que reviste en este proceso, ya que el fin último de esa institución es garantizar el interés superior del menor frente a cualquier otro y eso debe basarse en criterios objetivos (proceso de idoneidad) y no en criterios subjetivos o psicológicos, como la voluntad de querer ser padre o madre (así se deduce de los arts. 175.180 del Código civil español)». Cfr. TALA-VERA, Pedro (2017). Op. cit., pp. 218-219.

[22] Un análisis que se ocupa, en particular, de las consecuencias de la desaparición de la diferencia sexual y el empleo de las técnicas de fecundación artificial en la construcción de la identidad de la madre puede verse en TRABALZA, Francesco (2019). Corporeità e identità sessuale nella madre e nel figlio, quale legame? Premio Ricerca Progetto Dottorale, Centro Studi Conversano Maria Marangelli. Università degli Studi di Bari, Centro Ricerche Personaliste. Università degli

Studi di Teramo, [pro manuscrito].

[23] La expresión puede leerse en el artículo 19 de la Proposición de Ley contra la discriminación por orientación sexual, identidad o expresión de género y características sexuales, y de igualdad social de lesbianas, gays, bisexuales, transexuales, transgénero e intersexuales. Presentada por el Grupo Parlamentario Confederal de Unidos Podemos-En Comú Podem-En Marea, BOCG. Congreso de los Diputados, serie B, núm. 122-1, de 12/05/2017.

[24] Siempre cabe recurrir a la más neutra denominación de progenitor (otra muestra más de la irrelevancia de su sexo, si bien la alusión no puede ser más absurda, pues progenitor alude justamente al hecho biológico que resulta superado por esta concepción de la filiación).

[25] Según Butler, este debate «fue liderado por Russell Baker en el diario New York Times, en donde se preguntaba si el término "género" no ha suplantado al de sexo de tal forma que pronto nos encontraremos en relación con nuestras vidas eróticas confesando haber tenido "género" con alguien». BUTLER, Judith (2010). Deshacer el género. Paidós, Barcelona, p. 259.

[26] Cfr. PALAZZANI, Laura (2008). Identità di Genere? Dalla differenza alla in-differenza sessual nel Diritto.San Paolo, Milano, pp. 31 y ss.

[27] En España en virtud de la Ley 13/2005, de 1 de julio, por la que se modifica el Código Civil en materia de derecho a contraer matrimonio.

[28] Cfr. SÁNCHEZ CÁMARA, Ignacio (2011). La familia. Institución de la vida. Sus valores, sus fines, su realidad. La Esfera de los Libros, Madrid, pp. 64 y ss.

[29] Sobre la gravedad de la pérdida de la diferencia sexual respecto a las categorías de padre y madre, Cfr. BALLESTEROS, Jesús. «Biotecnología, Biopolítica y Posthumanismo». BALLESTEROS, Jesús (2007). FERNÁNDEZ, Encarnación. Biotecnología y Posthumanismo. Thomson-Aranzadi, Pamplona, pp. 27 y ss. En particular, el final de la diferencia sexual en el contexto de la revolución sexual de Mayo del 68 ha sido analizado con brillantez por KUBY, Gabriele. (2017) La revolución sexual global. La destrucción de la libertad en nombre de la libertad. Trad. P. Cervera. Didaskalos, Madrid, pp. 37 y ss y p. 88 y ss.

[30] Cfr. SARTEA, Claudio, «La relevancia de los afectos en el ámbito de los derechos humanos. Notas sobre la jurisprudencia de la Corte Suprema de Estados Unidos sobre el reconocimiento del derecho a casarse». En APARISI MIRALLES, Ángela (ed.), (2009). Op. cit.

[31] En nuestro ordenamiento jurídico esta posibilidad no existe, como antes señalamos, para los varones, pero sí se reconoce en otros países, por ejemplo, en Argentina, donde la jurisprudencia entiende que la voluntad genitorial sustituye a la biología como título apto para la determinación de la filiación a favor de un matrimonio compuesto por dos varones de los hijos habidos mediante un vientre de alquiler en el extranjero.

[32] «The Convention does not recognise a right to become a parent» (parágrafo 215, conclusión), Sentencia del TEDH —Gran Sala—, de 24 de enero de 2017, en el caso Paradiso y Campanelli vs. Italia.

[33] En contra de este criterio un sector doctrinal representado por LAMM, Eleonora (2011). «La autonomía de la voluntad en las nuevas formas de reproducción. La maternidad subrogada. La importancia de la voluntad como criterio decisivo de la filiación y la necesidad de su regulación legal». Revista de

Derecho de Familia, 50, pp.107-132.

[34] Comité de Bioética de España, Informe sobre los aspectos éticos y jurídicos de la maternidad subrogada, disponible en http://assets.comitedebioetica.es/files/documentacion/es/informe_comite_bioetica [Consulta: 29-10-2018], p. 20.

[35] Cfr. BALLESTEROS, Jesús. (1973-74). «El Derecho como no-discriminación y no-violencia». Anuario de Filosofía del Derecho, pp. 159-165.

[36] Tomo la expresión de SPAEMANN, Robert. En Gezeugt, nicht gemacht, Die Zeit, 18 de enero de 2001. HABERMAS, Jürgen (2002). En El futuro de la naturaleza humana. ¿Hacia una eugenesia liberal? Trad. R.S. CarbóPaidós, Barcelona, emplea similares términos (gewachsen; gemacht) que son traducidos como crecido y hecho. El ensayo de Habermas se refiere fundamentalmente a la cuestión del diagnóstico genético preimplantatorio y, por tanto, a la programación genética del hijo por nacer. Estoy, no obstante, plenamente de acuerdo con Kampowski cuando afirma, siguiendo a Spaemann y Rhonheimer, que no solo es problemático que los padres decidan el patrimonio genético del hijo (su ser así), sino también la voluntad directa de los padres de que el hijo sea a toda costa «una voluntad enfática que encuentra expresión práctica en la fecundación in vitro», vid. KAMPOSWKI, Stephan Martin (2010). Una libertà più grande: la biotecnología, l'amore e il destino umano. Un dialogo con Hans Jonas e Jürgen Habermas. Catagalli, Siena, p. 194. También Gauchet, entre otros tantos, ha subrayado la íntima conexión entre el hijo del deseo y el hijo «tal y como lo deseo», GAUCHET, Marcel (2010). Op. cit., p. 87. Las reflexiones de Habermas me parecen, por tanto, extrapolables al problema, en general, de la procreación artificial.

[37] HABERMAS, Jürgen (2002). Op. cit., p. 107.

[38] Ibidem.

[39] Ibid., p. 108.

[40] Ibid., p. 109.

[41] KAMPOWSKI, Stephan Martin (2010). Op. cit., p. 199.

[42] HABERMAS, Jürgen (2002). Op. cit., p. 81.

[43] Lógicamente, no hay nada malo en que los futuros padres deseen tener hijos. Normalmente, de hecho, es así. El problema al que me refiero tiene que ver con la modulación de este deseo, no con su existencia.

[44] Los hijos no son producidos, afirma Hernandez-Pacheco, sino que vienen al mundo. Y son libres en la medida en que son el resultado de un proceso que nos supera «desde la primera cerveza que nos tomamos con el otro progenitor», son libres, en definitiva, porque escapan a nuestro control. Porque no son la consecuencia directa de nuestra voluntad. Por eso, encierra enorme verdad la anécdota familiar que narra al hilo de la polémica sobre la subrogación: «Mi» madre, que nos engendró en las difíciles circunstancias de una larga postguerra, cuando quería imponer su autoridad solía espetarnos, recurriendo a la expresión que después se puso de moda: "vosotros a callar, que sois, los cuatro, hijos no deseados"». Como veremos a continuación, el ser hijo no deseado (con los ojos de hoy, como señala Gauchet, la mayor de las desdichas, vid., GAUCHET, Marcel (2010). Op. cit., pp. 83-84) nos procura la certeza de no deber nuestra vida a ningún igual, sino a un proceso vital en el que también nuestros padres han sido, en cierto modo, instrumentos. El no ser el fruto del deseo ajeno es la

condición de libertad de los hijos y, por cierto, también de la madre para ejercer su autoridad como educadora, aunque esta es, probablemente, otra cuestión. HERNÁNDEZ-PA-CHECO, Javier. «Terciando en la polémica de una subcontrata embarazosa». Disponible en https://www.actuall.com/criterio/vida/terciando-en-la-polemica-de-una-subcontrata-embarazosa/ [consulta: 28-10-2018].

[45] CONGREGACIÓN PARA LA DOCTRINA DE LA FE. Instrucción Donum vitae. Sobre el respeto de la vida humana naciente y la dignidad de la procreación. Disponible en http://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/documents/rc_con_cfait for-human-life_sp.html#_ftn**** [consulta: 28-10-2018].

[46] Para un análisis de esta interdependencia identitaria en el caso de la maternidad, cfr., MALAGRINÒ, Ilaria (2016). Alterità e relazione nell'esperienza della gravidanza. Dall'ermeneutica all'etica. Orthotes Editrice, Napoli-Salerno.

[47] HABERMAS, Jürgen. (2002). Op. cit., p. 91.

[48] De ahí la reinvindicación del ombligo como símbolo de nuestra presencia en el mundo, vid. ALBERT, Marta (2017). «Nuevos mercados y nuevas esclavas». En JIMENEZ, Lydia (dir.); GALLARDO GONZÁLEZ, Sara (ed.). Nuevas miradas sobre lo femenino. Fundación Universitaria Española, Madrid, p. 125-126. También, en otro sentido, pero apuntando igualmente a la alteridad de nuestra constitución personal, vid., HADJADJ, Fabrice. Il membro della famiglia, Il Foglio., 11 de octubre de 2015.

[49] Reconocernos como hijos, afirmaba Arendt, es el mejor antídoto contra el totalitarismo. Antes que individuos, somos hijos. El nacimiento tiene, para

Arendt, una profunda significación antropológica y moral. Cada nacimiento implica la posibilidad de algo nuevo. Un recién nacido no es solo otra biografía, es un nuevo comienzo. Nos permite entendernos como seres capaces de acción, como sujetos propiamente morales en tanto capaces de hacer algo nuevo. Cfr. ARENDT, Hannah. (1974). Los orígenes del totalitarismo. Trad. Guillermo Solana. Taurus, Madrid, pp. 373-374. Poco a poco la filosofía contemporánea va abriendo las posibilidades de esta vía para la autocomprensión. En la estela de Arendt, merece especial mención la obra de SCHÜES, Christina (2008). Philosophie des Geborenseins. Alber, Freiburg/München.

Excluimos la cuestión, en absoluto banal desde mi punto de vista, de si deberíamos venir al mundo. El movimiento antinatalista ha ganado presencia en los medios de comunicación tras la reciente demanda interpuesta por un joven a sus padres por haberle traído al mundo «sin su consentimiento» (cfr. https://elpais.com/internacional/2019/02/09/mundo_global/1549745569_016175. [consulta: 10-02-2019]. Más allá de la obviedad de que jurídicamente nadie puede ser obligado a lo imposible (en este caso, a recabar el consentimiento de una persona inexistente) me parece que el fenómeno lleva a sus últimas consecuencias una posición metafísica que no estimo minoritaria.

[50] Según el diccionario de la Real Academia, engendrador es quien engendra, y la palabra es sinónima de otra de uso más común: progenitor. He preferido eludir el empleo de esta última porque, en nuestro idioma, sobre todo en el lenguaje legal, se emplea, como ya se ha señalado, para significar justamente lo contrario, designando a un adulto que no ha procreado al hijo, pero que será su padre legal. Es de todos conocida la polémica surgida en nuestro país respecto a la sustitución en el registro civil de la expresión madre/padre por progenitor A o B. Actualmente, se puede optar por una u otra denominación. Cfr. ALBERT, Marta (2016). Op. cit.

[51] No entraremos en la discusión acerca de la responsabilidad de los padres respecto a su futuro hijo y respecto a sí mismos. Me limito a señalar que la recuperación de la contingencia por la que abogo no excluye, lógicamente, una actitud responsable por parte de los progenitores.

[52] Básicamente, es esto lo que viene exigido por el concepto de epojé del fenomenólogo Max Scheler. Cuando la realidad circundante constriñe mi voluntad o mis aspiraciones, surge un fenómeno de resistencia a la realidad misma en el que obtenemos un conocimiento de ella que, en realidad, no apunta a su ser, sino a los mecanismos que la explican, cuyo conocimiento me permite dominarla y reproducirla después a mi antojo, pero me impide conocerla tal como es.

Esta actitud de dominio es la respuesta primaria ante la resistencia del mundo, y es susceptible de traer a nuestra conciencia el ser contingente, la realidad de las cosas, aunque no nos dé nunca su esencia. La inmersión de la procreación dentro de esta lógica del control tiene que ver, desde mi punto de vista, con la preeminencia moderna de la cosmovisión científica. La dominación de la transmisión de la vida vendría a ser algo así como la visión científica de la parentalidad. En cambio, el conocer, y, más aún, el conocer filosófico, exige suspender esta voluntad de dominio y, en esta medida, está condicionado moralmente el amor, la humildad y el autodominio. Cfr. SCHELER, Max Ferdinand. Phänomenologie und Erkenntnistheorie. En Gesammelte Werke, Francke-Verlag, Bern/ Bouvier-Verlag, München (desde 1986, Bonn). Ed., María Scheler (1971- 1986) Manfred Frings (1986-1997), 15 vol, Band X, p. 414.

[53] RHONHEIMER, Martin (2004). Ética de la procreación. Rialp, Madrid, p. 137.

[54] Cfr. CHIODI, Maurizio. È possibile rimanere umani? Ripensare la Bioetica. La clave no es el empleo de las técnicas, sino la forma que reviste el deseo del hijo. Mientras este sea deseado como un don, y no como un derecho, el empleo de la técnica no ha de considerarse moralmente reprobable. http://www.decanatomonza.it/files/scuola%20teologia/XXV/05-Chiodi.pdf [consulta:28-10-2018].

[55] SPAEMANN, Robert (1987). «Kommentar», En KONGREGATION FÜR

DIE GLAUBENSLEHRE, Die Unantastbarkeit des menschlichen Lebens. Zu ethischen Fragen der Biomedizin. Herder, Friburg im Breisgrau, pp. 69-95.

[56] La proliferación de las acciones de wrongful birth y wrongful life nos dan muestra de la creciente petición de explicaciones que se ha instalado en la cultura contemporánea. Cfr. GARIBO PEYRÓ, Ana-Paz. «La vida como daño en las acciones de wrongful birth y de wrongful life. La necesidad de una nueva actitud del dolor y la vulnerabilidad». En DE LUCAS MARTÍN, Francisco Javier, et al.,(2018). Pensar el tiempo presente. Homenaje al profesor Jesús Ballesteros Llompart. Tirant Lo Blanch, Valencia, vol. 2, pp. 1555-1574.

[57] KAMPOWSKI, Stephan Martin (2010). Op. cit., p. 197.

[58] OLLERO, Andrés (2017). «Justicia y Misericordia. Mínimos éticos: Justicia y moral». Prudentia Iuris, 83, pp. 317 y ss.

[59] GAUCHET, Marcel (2010). Op. cit., p. 89.

[60] CONGREGACIÓN PARA LA DOCTRINA DE LA FE. Op. cit, parág. 4.

[61] Quisiera subrayar que no es preciso asumir las premisas teológicas que fundamentan esta concepción del amor conyugal, quizá ni siquiera el sentido que en ellas tiene el acto sexual, para estar en condiciones de entender las consecuencias de lo que, en términos teológicos, podríamos expresar refiriéndonos a la desaparición de la diferencia implícita en el concepto de creación, es decir, la diferencia entre el Creador y la criatura, y la sustitución del primero por un igual (en palabras del propio Habermas: «Si la diferencia implícita en el concepto de creación desaparece y un par sustituye a Dios»),

HABERMAS, Jürgen, (2002). Op. cit., p. 145. Eliminemos a Dios de la ecuación y el resultado será el mismo: traer a un ser humano al mundo, convirtiendo su llegada en la consecuencia directa y explícita de la voluntad ajena priva al hijo de las condiciones de libertad e igualdad en las que es justo que desenvuelva su existencia (además, permite al hijo pedir cuentas a sus padres sobre su existencia misma).

[62] ORTEGA Y GASSET, Jose (1983). «Sobre la razón histórica». En Obras Completas. Alianza, Madrid, vol. XII, p. 272.

[63] Algo que, desde mi punto de vista, la teología del cuerpo de Juan Pablo II hace de principio a fin, aunque la percepción social sobre la moral sexual católica siga anclada en estereotipos que no se corresponden con la realidad.

[64] HADJADJ, Fabrice (2010). Op. cit., p. 17.

VICTIMS OF THE SEXUAL REVOLUTION

Mark Regnerus

Today I want to take you on a tour both of relationship behavior, leaning on the findings of my 2017 book (Cheap Sex) in light of Pope Paul VI's embattled encyclical Humanae Vitae, and share with you some thoughts about it in light of what I learned while writing my book.

Humanae Vitae is a quite document, if for no other reason than it is blessedly brief and to the point. It is not a product of its time, unlike so much content in the realms of sexuality and relationship behavior. And yet I want to poke at a few of its claims, because there are portions of it that actually could have been sharper and smarter, without ceding intellectual or religious grounds.

In the prologue to the encyclical, Paul VI makes what is perhaps a pair of profound understatements, if not for his era than certainly in light of our own, when he observes that "…the recent course of human society and the concomitant changes have provoked new questions," and "(t)he changes that have taken place are of considerable importance and varied in nature." Fast forward 50 years, and we can think of additions to these new questions and changes. In the domain of sexual relationships in America, for example, I can add the following:

•1-in-3 American women say they had first sex in their current relationship either before it was a relationship or on the first day that they were in the relationship. It is now the modal response.

•We see a one percent per year decline (for 40 years now) in marriage among 25-34-year-olds.

•43 percent of adult men say they have used pornography in the past six days.

•20 percent of married women thought about leaving their spouse last year.

•18 percent of American adults “aren’t sure” if extramarital sex is impermissible or not.

It’s ironic that Paul VI wrote amid the scholarly conviction that the “population bomb” was upon us. He wrote in Humanae Vitae that “there are other ways by which a government can and should solve the population problem.” That conviction, of course, has largely fallen apart. China has shifted its ill-fated, odious one-child policy, while other nations are coming to the realization that it is very difficult to stimulate births once you’ve been quite effective at curbing them. In fact, you can’t pay people enough to have children, and to people who want children, you don’t have to pay them at all. It’s quite a conundrum.

It’s one of the greater ironies in economics and public policy that our leaders continue to press for greater and greater access to fertility control at the same time as economists worry that our future labor force will be too small. But it actually highlights one of the most common situations in the study of sexual behavior and family decision-making. We know the empirical evidence reflects kindly upon selfcontrol, hard work, delayed gratification, stable marriage, and monogamy, and yet everywhere we see law and policy being tailored toward alternatives and options, without so much as even lip service to the data supporting “best practices.” (What industry or domain of life do we do that in?)

One of Paul VI’s observations in Humanae Vitae is the challenge of adhering to Church teaching on contraception. He states, “Though this fidelity of husband and wife sometimes presents difficulties, no one has the right to assert that it is impossible.” It is one of those bits of logic—true at face value—that is increasingly challenged not by reason or science but by the power of narrative. I conclude Cheap Sex with a chapter entitled “The Genital Life.” This is a narrative that indeed asserts that fidelity is likely impossible, or at least unhealthy.

What do I mean by that phrase?

“Sex is, like, a big, big, big, big part of everything now,” reported one

interviewee of ours. It is now a hallmark of the good life, signaling that sexual expression—and how poignantly we experience it—is close to the heart of being human. The advent of the Genital Life coincided with a shift in the dominant language around sexuality and its expression from that of sexual desires—of wanting—to that of sexual needs in the service of "well-being," language dominated by public health, psychiatry, and increasingly law. Quality sexual experiences are now perceived to be just as pivotal to human flourishing as clean air, potable water, edible food, ample shelter, and antibiotics. While our most distant ancestors were no doubt acquainted with sexual pleasure, they associated it with babies. About the fertility part we have become ambivalent. (Indeed, the very word procreative is typically met with eye-rolls and open contempt.) That's what I mean by the Genital Life.

No one may have "the right to assert that it is impossible," said Paul VI, but we increasingly hold that abstinence for the sake of spacing births is a lot of things: unhealthy, unsexy, unspontaneous, prudish, and certain to drive away husbands who cannot control themselves because of the emergence of the Genital Life regime.

Paul VI went on: "The example of countless married couples proves not only that fidelity is in accord with the nature of marriage, but also that it is the source of profound and enduring happiness." In fact, "happiness" is a recurrent theme in Humanae Vitae, because Paul holds that it is a key quest of the human person. Near the end of the encyclical Paul notes "For man cannot attain that true happiness for which he yearns with all the strength of his spirit, unless he keeps the laws which the Most High God has engraved in his very nature."

He's onto something. The personal narratives of interviewees that I detailed in my previous book, which interviewed emerging adults ages 18 up to 23, had nothing…nothing…on the partner numbers, exotic accounts, one-night stands, regrets, pain, addictions, infections, abortions, wasted time, and spent relationships that I heard about from 24-32-year-olds, all in the service of what the agrarian writer Wendell Berry labeled an "industrial sex" whose promises have far exceeded its deliveries. It is as if we do not know how to form enduring sexual unions anymore.

Meanwhile, the "organic" citizens in our midst—those who are skeptical about the boundless promises of the sterile and undisciplined life—are commonly portrayed as restrictive, misogynist, and backwards. Among the many ironies

that greet us in the domain of human sexuality, this is one of the most profound. But classic sexual restraint, typically more a product of social than personal control, fostered a future orientation that dovetailed well with a productive life.

Blessed Paul VI really starts speaking my language, however, in article (or section) 17, where he moves into the territory of mapping the social effects of artificial hormonal contraception. He states:

Let (people) first consider how easily this course of action could open wide the way for marital infidelity and a general lowering of moral standards. Not much experience is needed to be fully aware of human weakness and to understand that human beings—and especially the young, who are so exposed to temptation—need incentives to keep the moral law, and it is an evil thing to make it easy for them to break that law.

This, I hold, is the real genius assessment here. Whereas I've deferred to the Church on matters of individual use of contraception—I don't study individuals' behavior or outcomes here—I specialize in the assessment of social behavior, and can affirm the logic Paul VI uses here. For the past decade, I've been fixated on what is called "sexual economics." Fixated may be too strong. I just think it's a helpful set of tools to explain much of the behavior I see in what could be called the "mating market." A mating market is an invisible social structure in which the search for a partner (whether for one night, for an entire life, or something in between) occurs, while a sexual marketplace—a theme I do not concern myself with in the book—is a visible, particular place where one searches for a partner (like at a gym, bar, a workplace, at college, or church). I sometimes use "mating pool" and "mating market" interchangeably, though in reality the pool is all-encompassing but within it there are distinctive markets (such as the market in short-term relationships, the marriage market, and even the market in sex for sale). I realize that talk of marriage markets sounds utilitarian, unromantic, and objectifying, but it need not be. It simply recognizes that people do not meet other people randomly. Nor do they meet whomever they wish and do whatever they want with them after they meet them. There are constraints. (Which is good.)

So when Paul VI notes the need for human beings to have “incentives” to keep the moral law, I’m quick to assert that he is 100% correct. Paul VI also notes that “it is an evil thing to make it easy for them to break that law.”

That is in part what contraception does. How so? Sex is, among other things, a social exchange. There is a basic economic exchange that typically precedes relationships—whether we’re talking about marriage or a one-night stand. Men and women are seeking things from each other, and they’re not always the same thing. (But that’s actually good.)

Over time the wide uptake of effective contraception split what once was a relatively unified mating pool into overlapping (but distinctive) corners or markets—one for sex and one for marriage, with a rather large territory in between comprised of significant relationships of varying commitment and duration (for example, cohabitation). Hence the mating market—that large pool of single men and women out there looking for company of some sort—no longer functions in quite the same way it once did. By “relatively unified” I mean that the majority of sex among the unmarried used to occur in and during the search for a mate—someone to marry. My grandfathers may or may not have married the first women they slept with—I do not know—but it is safe to say that sex implied commitments because it risked pregnancy.

As young adults age, they tend to drift toward the marriage market—meaning they more intentionally wish to pursue marriage and intend for their sexual behavior to serve that goal. But given their distinctive biological clocks and sexual preferences, men and women tend to drift at different paces, on average. Men are slower to move into the marriage market, and it affects the power dynamics there profoundly. Since they’re rarer in the marriage market, they have more power.

Now, some hold that this approach implies an exclusively or excessively rational or utilitarian model of human decision-making, something Catholic thought would rightly resist. But that is unnecessary, since in reality the exchange relationship between men and women is commonly cloaked in (or operating alongside) various cultural narratives and scripts, and often augmented with romance and bona fide love. Despite what it may seem, I do believe in love. I also believe in supply-and-demand market forces. I believe in sacrifice, but I also know that ulterior motives can operate in men—being one myself—and in women. While I may not sound romantic, you can check the Catechism on

marriage—it's not chock full of romantic accounts, either. The Church plays in 10,000 places, locales where contexts and norms about marriage vary widely. So this is hardly an un-Catholic account.

Besides, men and women themselves continue to make use of economic signaling that highlights the exchange model. That has not disappeared. While American fathers and mothers often have little to do with whom their children marry today, and have not for quite some time, online dating is a very blunt market tool wherein people assess the gain-in-trade they would make for simply going out with another person. If anything, the modern mating market feels more nakedly economic, far less social, and far more dehumanizing than the pre-Pill one. There is little shelter offered anyone, and every man and woman is now on their own. She hopes for dignity and respect, but isn't sure she can get it.

Interdependence is out, gone, leaving only independence. We are more free, by definition, but also far more vulnerable than many wish to acknowledge. That era is gone, deconstructed by the uptake of contraception. This new world of partnering is apt to lead to frustration, anxiety, confusion, regret, and power plays—all of it fertile soil for ambiguity and regrettable sex.

Hence Paul held that people need incentives to keep the moral law. Back to Humanae Vitae:

Another effect that gives cause for alarm is that a man who grows accustomed to the use of contraceptive methods may forget the reverence due to a woman… reduce her to being a mere instrument for the satisfaction of his own desires, no longer considering her as his partner whom he should surround with care and affection.

Contrast that narrative to Kevin's. He's a 24-year-old we interviewed here in Denver.

…(G)irls are more emotional than guys, simple as that. Girls get attached more. Girls are easier to mislead than guys just by lying or just not really caring. If you

know what girls want, then you know you should not give that to them…until you see the proper time and if you do that strategically then you can really have anything you want in any way you want it, any form you want it, whether it's a relationship, sex or whatever. You have the control.

In light of comments like Kevin's, Paul VI's claim about the Church can make not only religious sense, but is also rationally defensible even apart from religion:

…the Church (he claimed) is convinced that she is contributing to the creation of a truly human civilization. She urges man not to betray his personal responsibilities by putting all his faith in technical expedients.

Finally, remember, with Blessed Paul VI, that "the Church…no less than her divine Founder, is destined to be a "sign of contradiction." Those who balk at such trends are considered misfit, threatened with social isolation and shaming, a tactic Aldous Huxley's characters in Brave New World were well acquainted with. And the human society that results from wide uptake of the various sexual technologies I talk about in the book will be filled with the pursuit of pleasure, but it will be relationally unpleasant and lonely, people starving for love and real connection. We seem unwilling to admit that cheap sex has come with strings attached.

Sex is cheap. It is more widely available, at lower cost to all than ever before in human history. What has emerged is not at all unlike the decline of the locallyowned boutique shops and the rise of big-box, discount chains. Cheap sex has been mass-produced with the help of two distinctive means that have little to do with each other—the wide uptake of the Pill and mass-produced high-quality pornography—and then made more efficient by communication technologies. They drive the cost of sex down, make real commitment more "expensive" and challenging to navigate, have created a massive slow-down in the development of long-term relationships, especially marriage, put women's fertility at risk—driving up demand for infertility treatments—and have taken a toll on men's marriageability. This new regime is becoming the norm in the West—the

template for evaluating relationship development. And it has changed how men and women perceive themselves, their sexuality, each other, and the point of relationships. Cheap sex does not make marriage unappealing; it just makes marriage less urgent and then subsequently more difficult to accomplish.

I offer no wistful elegies for earlier eras. They all had their problems. There is no creating new winners without losers. That should not surprise anyone; every sexual system has inequalities. This matters for the Church. Because if a critical mass ever successfully snubs relationship commitment, permanence, and sexual exclusivity—and that is a possibility, given enough time—it will become difficult for a minority to do otherwise.

In the wake of the contraceptive revolution, human sexuality has become anything but natural and “green.” Once something that belonged to the physical world, sexuality is now characterized by a postmodern dualism—the consumptive, malleable body housing the essential self.

The route to marriage, something the majority of the world’s population still holds as a key goal, is more fraught with years and failed relationships than in the past. Once-familiar narratives about romance and marriage—how to date, falling in love, whom to marry, why, and when—are no longer widely affirmed, creating a great deal of consternation among young adults about how to move forward. They ask me for advice, but since this is a social problem, not a personal one, I don’t have a whole lot to offer other than to counsel them to perceive the realities of the mating market early rather than fail to see it until it has duped them. Thank you for the invitation.

GLOBAL POLITICS AND GUIDELINES

Marguerite A. Peeters

1. FROM THE UN'S CONFERENCE PROCESS OF THE 1990S TO THE SUSTAINABLE DEVELOPMENT GOALS: GLOBAL GOVERNANCE'S "NORMATIVE FRAMEWORKS"

The term gender entered the language of internationally negotiated texts through the non-binding consensus documents of the UN conference process of the 1990s.[1] It achieved a decisive breakthrough at the 1995 Beijing Platform for Action (UN Fourth International Conference on Women), of which the gender perspective is the core and gender equality the primary objective. Following Beijing, the UN Secretariat immediately led an efficient gender mainstreaming exercise throughout the UN system. Gender equality was quickly identified as a cross-cutting priority of global governance, to the point of turning into a practical conditionality for receiving development assistance.

The use of the term gender and of its numerous derivative expressions[2] breaks with the language of legally binding instruments prior to the 1990s.[3] Human rights treaties refer to "men and women", or to "spouses", "parents", "mothers"[4] or "husband" and "wife"[5] when addressing the equality of all human beings (in dignity or in rights), or issues relating to family, marriage and the education of children. They refer to "sex" when addressing non-discrimination.[6]

Nothing could not be more contrary to the spirit of the UDHR. As the gender revolution is a process deconstructing the universal realities mentioned in the UDHR[7] (the family as the natural and fundamental group unit of society, the rights of parents, motherhood, the inherent dignity of human beings…) it is no wonder that the language naming these realities has tended to disappear from that of global governance since it identified itself with the gender agenda.[8] A new semantic package took over, of which gender is but one component:

reproductive and sexual health and rights (instead of procreation), the family under all its forms, or various forms of the family, or families (intentionally vague to include “all possible choices”, instead of the family), safe abortion, freedom of choice, stereotypes (instead of complementarity), social constructs, equal partners (instead of spouses) to name only a few.

Ambivalence is the common feature of the new language, which is not clearly defined because it does not name realities but ideological constructs. Ambivalence did not bring about peaceful relations between member states and the UN, between western and non-western cultures, between secular and religious people, between silent majorities and participatory minority lobbies. Rather than expressing a genuine consensus and the much needed vision of hope for the 21st century, it proved to be divisive.

In spite of its massive preponderance in the document and its relative newness in UN terminology, gender is not defined in the Beijing Platform for Action. The promoters of its agenda - both non-governmental and governmental (western, primarily), who had been successful at integrating it in the document, strategically avoided to define the term so as to advance by stealth and incrementally. Fuzziness created a political no-man’s-land. Many tended to interpret gender in its traditional grammatical meaning. Others, aware of the hidden agenda, sought to combat or contain it. The malaise was perceptible.[9]

As things now stand, there is no legal – nor any political, and even less moral - obligation to conform to the western ideological interpretation of gender. When special interests agendas turn into policies and law, they participate in the civic education function of law and government and thereby in the creation of a culture that clashes with the aspirations of all human beings to a genuine consensus.

Following Beijing, the hidden agenda started coming out. The UN system as a whole, and the Bretton Woods institutions, sided with the project of the postmodern intelligentsia. Various UN bodies produced various “definitions” of gender. The purpose of these “definitions” was to ideologically frame the implementation of the Beijing Platform for Action.[10] These so-called “definitions” are lengthy, changing and fuzzy. They do not allow anyone to have a clear view of the core content of the gender concept. The fact of the matter is that the gender concept has no core content: it is fluid, deconstructivist. Yet the “definitions” are formulated in such a way as to allow for an interpretation that

would be inclusive of sexual orientation and gender identity – categories which find no clear and agreed definition in international law.

Awareness is globally growing, especially among the peoples in the developing world, of the real, non-consensual content of the gender agenda at a time when it has decisively moved from its feminist interpretation to its homosexual/LGBTQI interpretation, under the leadership of powerfully financed and transnational lobbies, the support of the UN, the consent - and at times indeed the leadership - of some governments.[11] Let it suffice to remind ourselves that 27 governments to date have legalized so-called same-sex marriage and that these include some of the most influential ones at the international level.

Let us repeat it: after Beijing, gender equality became the transversal priority of international cooperation. The UN Secretariat and its “non-state” partners conducted their gender mainstreaming strategy with staunch determination. They were ruthlessly efficient. The gender perspective was effectively mainstreamed throughout global governance by the turn of the century. Gender equality became one of the Millennium Development Goal 3 and a transversal priority of the 8 goals (the MDGs being the “framework of international cooperation” between 2001 and 2015). It is the object of Sustainable Development Goal 5 (which, incidentally, includes as a target to ensure universal access to sexual and reproductive health and reproductive rights[12]), the SDGs being “the framework of international cooperation” between 2016 and 2030. In other words, all UN member-states, that is 193 sovereign nations, have allowed themselves to be framed by the gender agenda of postmodern minority pressure groups enjoying the ideological support of the United Nations.

Ever since the post-cold war UN conference process, the UN Secretariat has labelled its soft, consensus documents, as well as the equally soft, non-binding international development frameworks that built on the conferences’ consensuses (the MDGs and the SDGs I just mentioned), as globally normative frameworks. Unquestioning, passive or ignorant sovereign governments gave in and followed suit. They were lured by the ambivalent language of the alleged consensuses as well as by the self-proclaimed and abusive “moral authority” of the UN (an authority the UN claims to draw largely from the Universal Declaration). Some western governments or supranational entities such as the European Union did actually count among leaders in the globalist perspective. But those effectively at the helm of global governance have been the non-state partners of the UN subscribing to the worldview of the western postmodern intelligentsia. They are

the ones who coined the new concepts such as the gender perspective. They are the ones who transformed the objectives of the Western sexual revolution into global political and cultural norms under the aegis of the UN.

2. FROM AN IDEOLOGICAL TO A POLITICAL ISSUE: THE MECHANISMS OF POWER GRAB

This brings me to my second point. A quiet political revolution has taken place since the 1990s, transferring the power that belongs to peoples and their governments, supposed to represent their will and serve them, to global governance.

What is global governance? It is neither a world government nor only the UN. Global governance is the informal political regime established since the fall of the Berlin Wall, which has engineered the global norms adopted by our governments, institutions and cultural agencies since the 1990s, with terminology such as «sustainable development», «quality of life for all», «good governance» and genderrelated language. It might be compared to a driving wheel, with the United Nations as the hub, while the radiating spokes are a host of «multistakeholder actors» (also known as governmental and non-governmental partners or «state and non-state actors»), the rim a shared ethics, and the motor the technocrats in power. By way of «consensus» global governance has effectively managed to impose its global norms on the political, legal and cultural life of states and nations.

The global norms are initially produced, not through political debate, but by the experts, technocrats, bureaucrats of the international organizations and their partners. They are subsequently adopted (by way of «consensus» and the negotiations required to achieve this) at the multilateral level. Hence their potentially ideological character is not subjected to any genuine democratic debate that would enable one to oppose them clearly, in the majority of cases. The individuals who exert their influence in this way in the formulation of these new global norms remain nameless and faceless individuals for the overwhelming majority of those who conform to them.

Transnational networks of NGOs such as the IPPF, who have always had an

internationalist perspective, which became a globalist perspective at the end of the cold war, and been the primary partners of the UN since the 1960s, forging with the world body ideologically exclusive partnerships.

Political revolution and cultural revolution go hand in hand. It is because of the West's cultural revolution, which had morally and spiritually anesthesized the majorities, that radical minorities were able to seize power unhindered.

The new politics grant disproportionate power to lobbies promoting socially divisive agendas when it should be on the side of the good of the people and on the side of the family as basic unit of society. Such politics lack checks and balances. But global power-grab does not alter the reality of people's universal aspirations. Our hope is that in time, reality will prevail. The cultural resistance of many Southern governments to some of the agendas we briefly spoke about cannot be brushed aside by mere fiat. These governments are equal member states of the UN. The more their right to self-determination will be trampled upon, the more likely they are, sooner or later, to claim it back, if they have the courage to discern.

3. CASE STUDY: THE INTERNATIONAL TECHNICAL GUIDANCE ON SEXUALITY EDUCATION – AN EVIDENCE-INFORMED APPROACH

Lastly, let me illustrate the power-grab phenomenon I just presented at the conceptual level with an eloquent concrete example: the 2018 International Technical Guidance on Sexuality Education, An evidence-informed approach (henceforth "the Guidance"[13]). Commissioned by UNESCO's education sector,[14] the Guidance represents the sexuality education policy of the UN system as a whole: it was endorsed by all UN bodies relevant to "sexuality education", that is UNAIDS, UNFPA, UNICEF, UN WOMEN and WHO. In reality, however, the Guidance is a global governance document and represents primarily the agenda of the powerful networks of non-governmental actors that have enjoyed an exclusive partnership with the UN for decades and do operate at the global, regional, national and local levels all at once. The few authors[15] of the Guidance are all coming from or connected to the IPPF.

The Guidance presents itself as "voluntary in character" (p. 13), "nonmandatory"

(p. 35), recognizing “the authority of governments to determine the content of educational curricula in their country” (p. 13). In practice, however, the well-established and operational partnership principle “obliges” governments to cooperate with the UN bodies and civil society organizations backing the Guidance. The painful African experience is that governments are bought by global governance to implement its agenda.[16]

The Guidance defines itself as “a framework based on international best practices”[17] intended to support “the education community” in the “design, implementation and monitoring” of “comprehensive sexuality education” (CSE).[18] The word framework suggests normative ambitions. And the “education community” being framed is a “multi-stakeholder” community made up of governmental authorities (national education, health[19] and gender ministries), curriculum developers whoever they be, schools, school principals, teachers, parents, religious leaders, communities, NGOs involved in sexuality education, sexual and reproductive health advocates, youth groups, children and young people themselves (seen as key participants and advocates)… Hence the normative ambition of the Guidance extends much beyond the governmental level: it concerns all actors involved in education, whom the partners seek to influence directly – that is, bypassing the democratic process. Indeed the Guidance describes itself as a tool “to advocate for CSE for all children, adolescents and youth”. Its stated goal is “to bring CSE to children and young people everywhere” (p. 12).

The Guidance is about designing CSE programs, implementing them and monitoring them. The process goes from design to surveillance. The goal is effective delivery and enforcement of CSE.[20] CSE is curriculum-based. CSE programs “must be institutionalized within national systems of education” (p. 98). Precisely because CSE has a controversial nature,[21] the Guidance encourages all governments to establish CSE as a distinct topic within the curriculum. The Guidance also heavily insists that CSE also concerns out-of-school programs in non-formal and community-based settings, such as community centers, sports clubs, scout clubs, faith-based organizations, vocational facilities, health institutions and online platforms…[22]

The adjective “comprehensive” was added to the expression “sexuality education” for a strategic, ideological reason: to make all the components of the partners’ agenda inseparable within one single concept in which all is in all. CSE has no tolerance for not teaching the whole agenda, as the Guidance criticizes

abstinenceonly programs[23] of doing. “Silencing or omitting”, avoiding or minimizing any topic, including the most controversial ones, such as reproductive and sexual rights, gender identity and sexual orientation,[24] “can contribute to stigma, shame or ignorance, may increase risk-taking and create help-seeking barriers for vulnerable or marginalized populations” (p. 18). CSE openly addresses “sensitive issues despite the challenges this poses” (p. 35). Comprehensiveness is mandatory.[25]

I do not have the time here to expose in details all the concepts of the Guidance and their respective ideological challenges. Let me just identify a few key themes relating to our topic, gender.

The deconstruction of so-called “gender stereotypes” in order to reach so-called “gender equality” is the keystone of the Guidance. Let us remember that global governance’s “gender equality” paradigm stipulates that motherhood, fatherhood, marriage between a man and a woman are “gender stereotypes” or “gender norms” contrary to equality and therefore to be deconstructed. A novelty of the Guidance’s interpretation of gender is that its inclusion of “people of diverse sexual orientation and gender identity” (p. 51) is explicit and mainstream.

Gender deconstructivism, the destabilization of gender identity are processes starting at the age of 5.[26] The very first key idea being taught, as of the age of 5 and reinforced throughout the curriculum is that “there are many different kinds of families around the world” (p. 38), including so-called “non-traditional families” (which the Guidance makes clear includes LGBTI “families”), “different family structures and concepts of marriage” (p. 43), different types of “friendship”, “love” and “romantic relationships”. From 5, children must “acknowledge that discrimination against people who are attracted to the same sex… is wrong”.

5 years old must first acknowledge the “evidence” of such a “diversity”. They must then learn to “express respect for different kinds of families” (p. 38), and “demonstrate ways to show respect for these different kinds of families” (p. 38). 5 years old must also, as a “skill”, “develop a diversity of friendships” (p. 40). The Guidance’s goal is to combat “discrimination”, including against LGBT lifestyles, from early childhood, and to create a global culture of “respect for diversity”.

At 5, children are asked to “list the different ways that people might get married” (p. 43) and to “acknowledge that even though family structures and ways that people might get married might differ, they are all valuable” (p. 43).

To enforce an agenda, one needs to have clear notions of the content of this agenda. The Guidance is provided with a “glossary” containing the “widely accepted definitions” (p. 112) of such terms as “sexual orientation”, “gender identity”, “sexual health”, “gender variance”, “bisexual”, “intersex”, “lesbian”, “homophobic violence”, “transsexual”, “gender non-conformity”, “transphobia”. But the definitions are fuzzy, these being liquid notions: a matter both of changing individual choices and evolving sociological developments. The fluidity of concepts taught children and young people defeats any attempt at “educating” them. Nothing is more contrary to the postmodern tenet of “social construction”, of reality being “a text to be interpreted”, than clear definitions.

The glossary does not define those terms that, in today’s postmodern cultural context, would indeed be the ones requiring a clear definition: notably marriage, parents, and the family. The Guidance views these universal human realities as social constructs that can and should be deconstructed in the name of equality and nondiscrimination. Its “gender perspective” combats “discrimination” on every page: “the integration of a gender perspective throughout CSE curricula is integral to the effectiveness of CSE programs” (p. 17). This gender perspective interprets “gender equality” both in reference to man/woman and to the “diversity of sexual orientations”.

The Guidance does not define “marriage” as being between a man and a woman; it does not define the family as being founded on marriage between a man and a woman. “Parents” could be any type of couple: not a single time do the words “father” and “mother” appear. Needless to say, nowhere do “children’s obedience” and “parental authority” show up. The words spouse, husband and wife, brothers and sisters likewise do not appear even once. Nowhere are “relationships” (which, the Guidance specifies, can be sexual or not,[27] and include “personal relationships”, “romantic relationships”, “long-term commitments”, marriage…) qualified as being male/female, between girls and boys, women and men, let alone wives and husbands. Marriage is put on the same footing as “long-term commitments”, the latter being a fuzzy notion turned into a paradigm, contributing to the destruction of the marriage institution. Sexuality itself is fluid: a feature of human existence that one must “navigate” and “explore”, “a social construct, most easily understood within the variability

of beliefs, practices, behaviors and identities. ‘Sexuality is shaped at the level of individual practices and cultural values and norms’ (Weeks, 2011)” (p. 17). Hence the “citizens” having sexual relations are sexually undifferentiated.

CONCLUSION

Who decides what to think? For decades the agents of the sexual and gender revolutions have taken the cultural and political initiatives we failed to take, filling the vacuum that we left. They have grabbed normative power at the so-called “global level”. A liberation from the Diktats of the ideologues at the helm of global governance is long overdue. How can we restore political and cultural power to societies made up of free human persons? Is that not the critical question of our times?

No matter how broken we, societies, families, young people… are today, let us be steadfast in reaffirming this perennial truth: all human beings are indeed capable of rediscovering the road to an authentic human act, free by its very nature, conducive to authentic love and happiness, involving one’s reason, and respectful of the voice of conscience.

Legalization of « same sex couples »

- 2001 • Netherlands
- 2003 • Belgium
- 2005 • Spain, Canada
- 2006 • South Africa
- 2009 • Norway, Sweden
- 2010 • Portugal, Iceland, Argentina
- 2012 • Denmark
- 2013 • France, Brasil, New Zealand, Uruguay, England/Wales
- 2014 • Luxembourg, Scotland
- 2015 • United States, Ireland, Finland
- 2016 • Colombia, Costa Rica
- 2017 • Australia, Germany, Malta
- 2018 • Panama...

Dialogue Dynamics

▪

[1] See Peeters, Marguerite A. Treatment of such terms as “gender” and “sex”, “sexual orientation” and “gender identity” in Preserving the Universality of Human Rights. Permanent Observer Mission of the Holy See. Parallel event in conjunction with the 19th regular session of the UN Human Rights Council. March 9, 2012, pp. 23-33. Libreria Editrice Vaticana. I was in Beijing and remember the decisive role of the Women’s Caucus, led by the lesbian Bella Abzug, who founded WEDO (Women’s Environment and Development Organization), an NGO that wielded critical influence in the UN conference process of the early 1990s.

[2] Such as gender perspective, gender equality, gender role, gender identity, gender mainstreaming, gender-based violence, gender lens, gender analysis, gender balance, gender bias, gender neutral, gender blind, gender specific, gender discrimination, gender sensitive, gender lens, gender parity, gender norms, gender training, gender empowerment, gender recognition, gender gap, genderdifferentiated impact, gender dimension, gender division of labor, gender equality results, gender specialist, gender-responsive, gender relations, gender stereotypes, gender relations, gender differences, gender issues, gender concerns, gender factors, gender research, gender guide, gender budgeting, gender approach, gender planning, gender sensitization, gender responsive, gender role stereotypes, gender-disaggregated data, gender policies, preferred gender, gender diverse…

[3] Although it could be argued that CEDAW, in its art 5, refers to the concept of gender without naming it when it speaks of the “elimination of … practices which are based on … the stereotyped roles for men and women.” CEDAW was adopted in 1979, when gender feminism had already had a critical impact on western cultures.

[4] The word “mother” is, however, notably absent from CEDAW, the convention

that should have been most concerned with motherhood. It is present only once in the CRC. And the word “father” is absent from all human rights treaties.

[5] See for instance UDHR art 16 and art 26/3, ICCPR art 23/3 and 4, ICESCR art 10/1, CEDAW preamble, art 9.

[6] See UDHR art 2, ICCPR art 1, 4, 24/1, 26, ICESCR art 2/2, CEDAW preamble, art 1, CRC preamble, art 2. Hence for instance the 1945 UN Charter affirms faith in the “equal rights of men and women” (preamble/2), as does the 1948 Universal Declaration of Human Rights (UDHR preamble/5), the 1966 International Covenant on Civil and Political Rights (ICCPR art 3), the 1966 International Covenant on Economic, Social and Cultural Rights (ICESCR art 3) and the 1979 Convention on the Elimination of All Forms of Discrimination Against Women (CEDAW preamble). The 1989 Convention on the Rights of the Child refers to the “equality of sexes” (CRC art 29). The International Bill of Rights also recognizes the family (in the singular - not “families”) as the natural and fundamental group unit of society, entitled to protection by society and the State (UDHR art 16/3, ICCPR art 23, ICESCR art 10), based on marriage between a man and a woman (UDHR art 16/1) and entered into only with the free and full consent of the intending spouses, unequivocally understood in the context of these documents to mean a husband and a wife, a man and a woman (UDHR art 16/2, ICCPR art 23/3). It affirms the inherent - inherent meaning belonging to their given nature - dignity of all members of the human family.

[7] The inherent dignity of the human person, its sexual differentiation as man and woman, their equality in dignity, marriage as a union between a man and a woman, procreation (The CEDAW preamble uses the word procreation, however not in a positive context: “the role of women in procreation should not be a basis for discrimination”) and motherhood (UDHR art 25/2, ICESCR 10/2, CRC 24/d.), the family as the natural and fundamental group unit of society, the right of parents to choose the education that shall be given to their children (UDHR art 26/3), the spousal identity of the human being are universal, interrelated, inalienable, indissoluble realities. The language of human rights treaties names

these realities as they are – such is indeed the function of language. The UDHR does not cast doubt on their interdependence, nor on the ontological unity of men and women, of which the biological identity is but one component. The UDHR does nothing more than declare what all women and men, "endowed with reason and conscience" (UDHR art 1), can freely and universally recognize as true and good. Indeed the function of law is not to construct reality and truth, but to declare what is right. If such were not the case, the law and universality would be arbitrary impositions.

[8] Both radical feminism and the homosexual movement had an internationalist perspective and have worked in operational partnership with the UN since the late 60s. This partnership has an incremental impact on the intergovernmental process.

[9] As a reflection of this malaise, Annex IV of the Beijing Report contains a statement by the President of the Conference on the commonly understood meaning of the term "gender". The statement evokes the formation of a contact group during the 19th meeting of the Commission on the Status of Women that served as prepcom for Beijing to examine the meaning of the word gender and affirms that the contact group noted that "there was no indication that any new meaning or connotation of the term, different from accepted prior usage, was intended in the Platform for Action." "During the 19th meeting of the Commission on the Status of Women, acting as preparatory body for the Fourth World Conference on Women, an issue arose concerning the meaning of the word 'gender' in the context of the Platform for Action of the Conference. In order to examine the matter, the Commission decided to form a contact group… to seek agreement on the commonly understood meaning of 'gender'… The contact group noted that the word 'gender' had been commonly used and understood in its ordinary, generally accepted usage in numerous other United Nations forums and conferences." (Beijing Report. Annex IV) To the extent that there is a Beijing consensus, it concerns the equality between men and women, not the agenda promoted by those who introduced the gender concept in the document and did not openly submit their objectives to the intergovernmental process.

[10] The current definition of UN Women, in its reference not only to "relationships between women and men" but also specifically to "relations between women" and to those "between men", eloquently illustrates this bias: "Gender refers to the social attributes and opportunities associated with being male and female and the relationships between women and men and girls and boys, as well as the relations between women and those between men. These attributes, opportunities and relationships are socially constructed and are learned through socialization processes. They are context/time-specific and changeable. Gender determines what is expected, allowed and valued in a woman or a man in a given context. In most societies there are differences and inequalities between women and men in responsibilities assigned, activities undertaken, access to and control over resources, as well as decision-making opportunities. Gender is part of the broader socio-cultural context. Other important criteria for socio-cultural analysis include class, race, poverty level, ethnic group and age."

[11] It is only in December 2008 that the expressions "sexual orientation" and "gender identity" were first discussed at the UN General Assembly. The European Union, led by France, presented a statement that called on member states to include them as protected categories of non-discrimination. The statement, which prompted a statement opposing it by member States from sub-Saharan Africa, Oceania and the Middle East, has not been adopted by the General Assembly. Several other attempts have been made since 2008, each met with either rejection or criticism by State parties, and leading us to the current debate at the Human Rights Council. References to "sexual orientation" and "gender identity" in General Comment 20 of the ICESCR treaty body were deleted (2009). The 2009 Report of the UN Special Rapporteur on the Promotion and Protection of Human Rights and Fundamental Freedoms While Countering Terrorism was explicit about the homosexual interpretation of gender: "gender is not synonymous with women but rather encompasses the social constructions that underlie how women and men's roles, functions and responsibilities, including in relation to sexual orientation and gender identity, are defined and understood." The report later stated that "governments should remedy gender equality that makes women and lesbian, gay, bisexual, transgender and intersex individuals targets of terrorism." Report of the UN Special Rapporteur on the

Promotion and Protection of Human Rights and Fundamental Freedoms While Countering Terrorism A/64/211. August 3, 2009.

[12] 5.6: Ensure universal access to sexual and reproductive health and reproductive rights as agreed in accordance with the Programme of Action of the International Conference on Population and Development and the Beijing Platform for Action and the outcome documents of their review conferences. Indicators: Target 5.6.1 Proportion of women aged 15-49 years who make their own informed decisions regarding sexual relations, contraceptive use and reproductive health care. Target 5.6.2 Number of countries with laws and regulations that guarantee women aged 15-49 access to sexual and reproductive health care, information and education.

[13] Doortje Braeken and Marcela Rueda Gomez. Braeken joined IPPF in 2003. Before that, she worked for the Dutch Family Planning Association as a sexuality educator, manager of youth programs and international programs for adolescents for more than 20 years. Gomez, Director IWORDS Global, Innovating the Work On Rights, Development and Sustainability, worked for the IPPF, Western Hemisphere Region. Three individuals from an NGO called Advocates for Youth, and two “experts” from the University of Oxford Centre for Evidence-Based Intervention developed “specific updates to the key concepts, topics and learning objectives” of the Guidance. These seven, ideologically aligned, individuals are the real authors of the 2018 edition.

[14] UNESCO posits itself as the provider of “global and regional leadership in education”, which “strengthens national education systems”: a critical challenge, IIS notes, for national governments and peoples to defend their right to determine the content of curricula.

[15] The 2018 Guidance is an update to a first edition released in 2009. Two IPPF-connected “independent consultants” prepared the updated and additional content.

[16] According to UNESCO, levers of success of CSE programs include "partnerships (and formal mechanisms for these), for example between education and health ministries, and between government and civil society organizations" (p. 99). Is not only needed, the Guidance highlights, "strong leadership from the government", but also "partnerships between the government and experienced nongovernment organizations and universities" (p. 99). "Diverse stakeholders from multiple levels should be involved in the planning and implementation of school-based and out-of-school CSE" (p. 86). Among the "key stakeholders that can provide leadership and commitment", the Guidance specifically names "LGBTI groups, NGOs, particularly those working on sexual and reproductive health and rights with young people..., media, and relevant donors or outside funders" (p. 86).

[17] "Best practices" has been a political paradigm of global governance since the 1990s. It translates as: "what has proven to work best in the effective implementation of the agenda set by the real leaders in global governance". Hence the partners themselves determine for all – in this case for the entire "education community" - what is a "best practice": a practice serving their pre-set agenda. "Best" is a pragmatic, utilitarian notion not to be understood in relation to the moral good, to what is good for the person. As we shall see it in IIS 312, the partners' ethics is a "free choice" one – an ethics from which the notions of good and evil are absent. In addition, let us discern that "best practices" create a mechanism of dependence of the people from the "experts". The experts are the ones who turn what they view as "best practices" into a framework for all. The Guidance is such a "framework". It is based neither on a genuine search for what is good for children and young people, nor on the will of people (democratic process), but on the choices of the experts.

[18] The Guidance would help the education community develop CSE curricula that it qualifies as "relevant", "evidence-informed", "age-appropriate", "culturally responsive". It would "increase teachers' preparedness" to teach CSE.

[19] Given the education-health nexus in the domain of sexuality.

[20] The Guidance defines CSE as "a curriculum-based process of teaching and learning about the cognitive, emotional, physical and social aspects of sexuality. It aims to equip children and young people with knowledge, skills, attitudes and values that will empower them to: realize their health, well-being and dignity; develop respectful social and sexual relationships; consider how their choices affect their own well-being and that of others; and understand and ensure the protection of their rights throughout their lives" (p. 16).

[21] "The sensitive, and sometimes controversial nature of CSE, makes it important for supportive and inclusive laws and policies to be in place, demonstrating that the implementation of CSE is a matter of institutional policy, rather than the personal choice of individuals" (p. 87).

[22] The authors of the Guidance consider these critical "in a world where 263 million children and young people between the ages of 6 and 15 are not attending school or have dropped out" (p. 20). The Guidance justifies its outreach to non-formal settings by explaining, for instance, that "in some parts of the world, it is forbidden for teachers to conduct condom demonstrations in classrooms" (p. 20).

[23] "Programs that promote abstinence-only have been found to be ineffective in delaying sexual initiation, reducing the frequency of sex or reducing the number of sexual partners" (p. 29). "While abstinence is an important method of preventing pregnancy, STIs and HIV, CSE recognizes that abstinence is not a permanent conditions in the lives of many young people, and that there is diversity in the way young people manage their sexual expression at various ages." (p. 18) "Abstinence-only programs are still delivered in many countries despite robust evidence that this approach is ineffective. Abstinence-only

programs are also more likely to contain incomplete or inaccurate information regarding topics such as sexual intercourse…" (p. 91). Abstinence is seen at best as a method, not as a moral good.

[24] The Guidance notes that programs "often omit relevant content for LGBTI populations".

[25] CSE addresses, all in one bag, "sexual and reproductive health issues, including but not limited to sexual and reproductive anatomy and physiology; puberty and menstruation; reproduction, modern contraception, pregnancy and childbirth; STIs, including HIV and AIDs," topics "that may be challenging in some social and cultural contexts" (p. 16), "sexual intercourse, sexual behaviors, gender and power inequalities, sexual orientation and gender identity, the SRH needs of young people living with disabilities or HIV, unsafe abortion and harmful practices such as CEFM (child early or forced marriage) and FGM (female genital mutilation), discrimination based on sexual orientation or gender identity" (p. 18), "masturbation… gender roles and expectations, condoms…" (p. 91).

[26] At the age of 5, children are supposed to learn to critically analyze gender roles within the family, "to reflect on how they feel about their biological sex and gender". They must also "acknowledge that perceptions about sex and gender are influenced by many different sources", such as "families, individuals, peers and communities" (p. 50). They must learn to respect the human rights of others "regardless of differences in gender" (p. 51). From the age of 9, children are taught the "key idea" that "the way that individuals think of themselves, or describe themselves to others in terms of gender, is unique to them and should be respected" (p. 50). At the same age, they must "explain how someone's gender identity may not match their biological sex", "foster a belief that everyone has a responsibility to overcome gender inequality", "define stereotypes and bias related to gender", "question the fairness of gender roles and demonstrate ways to challenge those practices that are unjust and harmful as a result" (p. 51), and "demonstrate ways to argue for gender equality and to stand-up to gender

discrimination or gender-based violence (GBV)" (p. 52). From the age of 12, children must "examine how gender norms can be harmful and can negatively influence people's choices and behavior". They are taught to "recognize that beliefs about gender norms are created by societies". They must "acknowledge that gender roles and expectations can be changed", "practice everyday actions to influence more positive gender roles in their homes", "recognize the impact of harmful gender role and gender stereotypes on relationships", "question gender roles and gender stereotypes within relationships" (p. 50), "demonstrate ways to treat people without gender bias", "defend why gender equality is part of healthier sexual relationships", and "build relationships that are grounded in gender equality" (p. 52). Then from the age of 15, young people are taught that "it is important to challenge one's own and others' gender bias" (bias "against men, women, and people of diverse sexual orientation and gender identity"), and to "rehearse strategies to counter" them. They must "analyze social norms that contribute to homophobia and transphobia and their consequences", "recognize that all people should be able to love who they want free from violence, coercion or discrimination" (p. 50), and "demonstrate ways to show support for people experiencing homophobia or transphobia". They must "acknowledge that gender inequality and power differences can impact sexual behaviors and the ability to make, and act on, safe choices e.g. condom use, accessing SRH services". The Guidance stresses over and over again that "everyone has a responsibility to advocate for gender equality" (p. 52).

[27] 12 years old must "discuss how close relationships can sometimes become sexual" as a "skill".

LA IDEOLOGÍA DE GÉNERO Y SUS CONSECUENCIAS SOBRE LA RELACIÓN PATERNOFILIAL

María Calvo Charro

I. INTRODUCCIÓN. GÉNERO Y CRISIS DE CIVILIZACIÓN

La diferenciación sexual es una realidad a la que se ha resistido la humanidad en diversas ocasiones a lo largo de la historia.[1] El debate sobre si la distinción entre varón y mujer determina su propia identidad ha pertenecido tradicionalmente al ámbito de la filosofía, la ética y la antropología.[2] El reto que presenta el conocimiento de lo que en profundidad es lo masculino y lo femenino y cuál es su enclave ontológico se inscribe en una vieja inquietud humana que ya constaba en el oráculo de Delfos: «Conócete a ti mismo».

Actualmente, nos hallamos en un momento histórico en el que, bajo la influencia de la corrección política, marcada por la presión de la imperante ideología de género —que en cuanto ideología supone una visión global distorsionada de la realidad—, expresiones como hombre, mujer, padre, madre han perdido su sentido teleológico-antropológico y se encuentran vacías de contenido, borradas por una idea de identidad absoluta e intercambiabilidad entre los sexos que lo inunda todo, desde la educación en las escuelas hasta el contenido de las leyes.

Estamos ante una revolución silenciosa, desestructuradora de la identidad personal, cuya meta es llegar a una sociedad sin clases de sexo por medio de la deconstrucción del lenguaje, las relaciones familiares, la reproducción, la sexualidad y la educación.

El intento de vivir sin una identidad, femenina o masculina, está provocando frustración, desesperación e infelicidad entre muchas mujeres y hombres incapaces de ir en contra de su propia esencia. La crisis de identidad es el problema más grave de la sociedad contemporánea.

En estas circunstancias, podemos decir que no es tanto el matrimonio, la familia o la sociedad lo que está en crisis, sino la vida misma. Estamos presenciando una crisis de la vida humana, una crisis de identidad, una crisis del hombre, cuya repercusión en el ámbito social, político, administrativo y educativo es patente.

La problemática principal en la cultura contemporánea es la problemática antropológica, es decir, la idea del hombre, la definición del hombre. La verdad sobre la cuestión del hombre se ha transformado en un tabú de la cultura contemporánea moderna, que es incapaz de dar una respuesta a esta pregunta antropológica que no sea relativista.

Sin una transmisión y una educación sustentada en realidades objetivas, las jóvenes generaciones se encuentran cada vez más enfrentadas a una crisis de interioridad e identidad que no saben cómo llenar. En contra del relativismo antropológico contemporáneo, cualquier educación debería presuponer evidentemente una respuesta a la pregunta «¿qué es el hombre?».

Esta imposibilidad de responder a la pregunta del hombre, esta desaparición histórica del ideal del hombre, verdadero crepúsculo, es la causa principal de la crisis actual, que no es ni una crisis sociológica, ni una crisis pedagógica, sino una crisis metafísica de la que solamente se puede salir mediante una reconstrucción de la idea racional del hombre.[3]

En palabras de Marie Peteers, directora general de Dialogue Dynamics, instituto para el diálogo intercultural, y consultora del Pontificio Consejo para la Cultura:

El género es un indicador de una crisis que no es solo, ni en primer lugar, económica y financiera: es una crisis de la democracia, una crisis referida a la naturaleza de nuestro contrato social, al contenido de los derechos del hombre, el tejido de nuestras sociedades, de la autoridad moral de los gobiernos, de la autoridad del derecho, de la gobernabilidad del mundo, de nuestra relación con la naturaleza, del contenido de la educación, del matrimonio y la familia, de nuestra identidad humana. Se trata de una crisis de civilización.

Las consecuencias psicológicas y sociales de la ideología de género sobre las generaciones venideras no se han medido honestamente y sus daños serán

mucho más profundos que los que provocó el marxismo.[4]

II. EL GÉNERO COMO CONSTRUCCIÓN SOCIAL

La neutralidad sexual ha alcanzado en los últimos años su punto álgido con la implantación generalizada de la denominada ideología de género. La palabra «sexo» ha resultado sustituida con sutilidad por la expresión género, actualmente enclavada en el discurso social y político contemporáneo, integrada en la planificación conceptual, en el lenguaje, en los documentos y también en las normas legales. Sin embargo, tras este aparente desliz gramatical existe una intencionada finalidad política meticulosamente premeditada. Algo que no es nuevo, pues, como señaló Lewis, en La abolición del Hombre, la invención de ideologías llega a afectar incluso a nuestro lenguaje, ocultando el verdadero significado de lo que hay en juego.[5]

En este caso, la intención oculta sería el intento de un cambio cultural gradual, la denominada deconstrucción de la sociedad, por medio de la destrucción de la bipolaridad entre los sexos y la proclamación de la inexistencia de masculinidad y feminidad en beneficio de una neutralidad absoluta en todos los planos de nuestra vida, privada y pública. Se trata de un proyecto global planificado, científica y sistemáticamente. Para ello, se utiliza un lenguaje ambiguo que hace parecer razonables los nuevos presupuestos éticos.

Los ingenieros sociales, a través del lenguaje performativo, que es en realidad un ejercicio de manipulación semántica, han adquirido sobre el mundo, especialmente sobre los jóvenes, un enorme poder. El nuevo lenguaje normativo socava las resistencias morales personales, sin darnos cuenta de ello. La meta consiste en re-construir un mundo nuevo y arbitrario que incluye, junto con el masculino y el femenino, también otros géneros en el modo de configurar la vida humana y las relaciones interpersonales.

El sexo sería de orden natural, genético, biológico, anatómico, fisiológico, cromosómico, hormonal, material, y por tanto no intercambiable (excepto por intervención quirúrgica). Sería, en la jerga de la nueva ética neomarxista, el producto de la reproducción biológica. Por otra parte, el género sería elaborado social y culturalmente de manera convencional, y por tanto cambiable, inestable,

fluido, transitorio, variable, no solo según las épocas y culturas, sino también y sobre todo según las elecciones individuales y colectivas.[6]

Robert Stoller, en su obra Sex and gender (1968), mantenía que «el vocablo género no tiene un significado biológico, sino psicológico y cultural. Los términos que mejor corresponden al sexo son macho y hembra, mientras que los que mejor califican al género son masculino y femenino, y estos pueden llegar a ser independientes del sexo biológico».

El género es pues un campo de exploración aparentemente sin límites y en constante cambio. Se puede hacer y deshacer sin encontrar nunca su lugar, pasarse la vida construyéndolo, eliminándolo, reconstruyéndolo sin comprometerse nunca, para acabar en ninguna parte:

El nuevo concepto que constituye el género es una noción variable determinada por el deseo de cada cual. Ahora, cada individuo es portador de una identidad —llamada de género— a la vez sexuada y sexual, que queda librada, de hecho, a su exclusiva apreciación personal. Por lo demás, corresponderá a la medicina y los tribunales, concederle el sexo que desea, tanto en su apariencia como en su nominación.

En consecuencia, la libertad queda convertida en deseo, en puro deseo. Ya no es algo propio de la voluntad racional. No es algo que tiene que ver con las inclinaciones naturales a la verdad y al bien, con la naturaleza propia del ser humano que es varón o mujer, sino que es lo que yo deseo, porque soy libre; eso es la libertad. Y la felicidad queda reducida al placer sexual. De este modo, el ser humano pierde su libre albedrío, pues queda esclavizado por las pulsiones más básicas de su instinto sexual.

Para ejercer el derecho a elegir, el individuo debe comprometerse, según la lógica del existencialismo ateo, en la negación de lo que existe fuera de sí mismo, lo que es dado, lo que ha sido creado, de todo aquello que Sartre, sin reconocer ni don ni creación, llama el en sí mismo. El género es una manifestación contemporánea del superhombre de Nietzsche, del hombre que se hace Dios y que, a la manera de Dios, su palabra es creadora; quiere crear por el lenguaje una realidad que lo libera de la nada.[7]

La manipulación de la naturaleza, que hoy deploramos por lo que se refiere al medio ambiente, se convierte aquí en la opción de fondo del hombre respecto a sí mismo. En la actualidad, existe solo el hombre en abstracto, que después elige para sí mismo, autónomamente, una u otra cosa como naturaleza suya. Se niega a hombres y mujeres su exigencia creacional de ser formas de la persona humana que se integran mutuamente.

Todo es permitido a la libertad individual y todo se hace posible por la técnica, también aplicada al cuerpo humano. Esto que parece el culmen de la libertad no es más que el sometimiento voluntario a un poder que se pretende omnímodo. Es el imperio de la técnica. Ya no se trata solo del relativismo; es la entronización del nihilismo. Con estos presupuestos, uno puede definir su orientación sexual prescindiendo del lenguaje del cuerpo. Es más, puede construir y definir su cuerpo con la ayuda de la técnica. El horizonte final es el poshumanismo o transhumanismo.

III. TODO ES CULTURA, EDUCACIÓN Y CRIANZA

Los ideólogos de género presuponen que ambos sexos son idénticos —abstracción hecha de sus diferencias corporales externas— y que la feminidad y masculinidad son construcciones sociales, productos de la imposición durante décadas de la cultura y la educación, que es preciso eliminar por completo para garantizar una verdadera igualdad en todos los planos de la vida, incluido el reproductivo y biológico. Con tal fin, se desprecia la maternidad y, en consecuencia, se desestabiliza la familia como institución social.

Consideran los ideólogos que el ser hombre o el ser mujer, en el sentido de la propia configuración personal, es y debe ser exclusivamente fruto de la libertad que, en la proyección de esta configuración, no tiene ninguna referencia natural. La única instancia competente que responde a estas preguntas: «¿quién es el hombre y quién es la mujer? ¿qué sentido tiene el ser hombre y el ser mujer?», es la libertad de la persona.[8] Si el ser varón o el ser mujer no gozan de un sentido real u objetivo, sino que poseen el significado que cada cual les atribuye, no se ve por qué debe llamarse matrimonio únicamente a la unión entre un varón y una mujer. En su mismo núcleo, la sexualidad tiene el significado que cada uno

decide otorgarle .[9]

Mantienen que, aunque muchos crean que el hombre y la mujer son expresión natural de un plano genético, el género es producto de la cultura y el pensamiento humano, una construcción social que crea la verdadera naturaleza de todo individuo. Por lo tanto, las diferencias entre el varón y la mujer no corresponderían a una naturaleza dada, sino que serían meras construcciones culturales hechas según los roles y estereotipos que en cada sociedad se asignan a los sexos (roles socialmente construidos).

Se niega a priori la existencia de diferencias naturales, cualquier diferencia se atribuye a pautas culturales, de género, impuestas por la sociedad y que siempre han constituido un lastre para la emancipación de la mujer, por lo que deben ser superadas.

De este modo, la masculinidad y la feminidad —a nivel físico y psíquico— no aparecen en modo alguno como los únicos derivados naturales de la dicotomía sexual biológica. La diferencia corpórea, llamada sexo, se minimiza, mientras que la dimensión estrictamente cultural, llamada género, queda subrayada al máximo y considerada primaria.

Según la ideología de género no existe más una naturaleza humana. La naturaleza ha sido culturizada, se ha convertido en cultura, y las adquisiciones culturales son ahora lo natural, de modo que hay una especie de intercambio entre naturaleza y cultura por el cual la naturaleza queda vaciada en la cultura, y la cultura, en este caso lo que uno siente íntimamente, es natural.

En esta línea, la feminista Judith Butler, una de las principales impulsoras de esta ideología, invita a comprender el género como una categoría histórica y a concebirlo como una forma cultural de configurar el cuerpo, abierta siempre a su constante reforma. Desde su perspectiva, la anatomía y el sexo solo existen dentro de un marco cultural. Para Butler el género no constituye una esencia: es un producto, un efecto que se fabrica a través de una serie ininterrumpida de actos. La performatividad constituye una repetición y un ritual constantes que terminan naturalizando el género. El interés de Butler en desnaturalizar el género se fundamenta en su preocupación por oponerse a las normas que gobiernan el género y por desterrar los supuestos del carácter natural de la heterosexualidad.[10]

IV. CIENCIA FRENTE A IDEOLOGÍA

Aunque la raíz inmediata de la ideología de género se coloca en el contexto de la cuestión femenina, su más profunda motivación debe buscarse en el tentativo de la persona humana de liberarse de sus condicionamientos biológicos. Según esta perspectiva antropológica, la naturaleza humana no lleva en sí misma características que se impondrían de manera absoluta: toda persona podría o debería configurarse según sus propios deseos, ya que sería libre de toda predeterminación vinculada a su constitución esencial.

Sin embargo, recientes y abundantes investigaciones científicas demuestran cómo la identidad sexual está escrita en cada célula del cuerpo y no puede ser modificada. El sexo biológico, según afirman los expertos, no puede cambiarse.[11]

Décadas de investigación en neurociencia, en endocrinología genética, en psicología del desarrollo demuestran que las diferencias entre los sexos, en sus aptitudes, formas de sentir, de trabajar, de reaccionar ante idénticos estímulos… «no son solo el resultado de unos roles tradicionalmente atribuidos a hombres y mujeres, o de unos condicionamientos histórico-culturales, como pretenden hacer creer los ideólogos de género, sino que, en gran medida, vienen dadas por la naturaleza».[12]

Los últimos descubrimientos de la neurociencia establecen una conexión incontrovertible entre cerebro, hormonas y comportamientos. El dimorfismo sexual existe ya desde el primer cuerpo unicelular humano, llamado cigoto.[13] Hombres y mujeres salen del útero materno con algunas tendencias e inclinaciones innatas, no nacen como hojas en blanco en las que las experiencias de la infancia marcan la aparición de las personalidades femenina y masculina, sino que, por el contrario, cada uno tiene ciertas dotes naturales.[14]

V. LA VERDADERA REVOLUCIÓN SEXUAL. EL RECONOCIMIENTO DE LA ALTERIDAD SEXUAL

La ideología de género que implantó la indiferenciación sexual abrió la puerta a la desintegración personal, a la deconstrucción de la persona y la sociedad. La generación nacida en los sesenta, crecimos con la presión ambiental generada por la revolución sexual del 68, caracterizada por la lucha de sexos, en la que se representaba al femenino como el sexo justo y al masculino como el opresor, el enemigo que batir. Las separaciones, el divorcio, la violencia doméstica, el aumento de la homosexualidad han caracterizado los años siguientes a aquella revolución que, habiéndose adueñado monopolísticamente del símbolo del amor y la paz, trajo consigo conflicto, frustración e infelicidad al entorno familiar y, en consecuencia, al social, en la medida en que la familia es el núcleo básico y esencial de la sociedad. «Quienes hicieron el Mayo del 68, creyéndose colectivistas, fueron en realidad los primeros militantes del individualismo en estado puro».[15]

Sin embargo, la verdadera revolución sexual está por llegar y será aquella que, recobrando los fundamentos antropológicos esenciales del ser humano y sustentándose en los descubrimientos científicos que demuestran la existencia de un dimorfismo sexual innato, reconozca la existencia de diferencias inherentes entre hombres y mujeres, diferencias que pertenecen a la naturaleza y que son la esencia del ser humano, hombre y mujer. Diferencias que, lejos de separarnos, nos complementan, equilibran y enriquecen haciéndonos más plenos como personas y, en consecuencia, más libres y felices.

Las mujeres necesitamos al hombre para afirmar y comprender nuestra feminidad. Y ellos nos necesitan para afirmar y comprender su masculinidad. Las diferencias, como afirma Burggraf, no expresan minusvalía, antes bien, debemos conseguir la equivalencia de lo diferente. La capacidad de reconocer las diferencias es la regla general que indica el grado de inteligencia y cultura del ser humano.[16]

La nueva lucha por la igualdad debe defender un reconocimiento social y un respeto hacia la feminidad y la masculinidad. Hombres y mujeres somos iguales en derechos, deberes, dignidad, humanidad y, como ha demostrado la ciencia, también en promedio de inteligencia. En la sociedad actual es de justicia que las mujeres se realicen profesionalmente hasta donde ellas deseen y que los hombres se comprometan a fondo en la crianza, educación de los hijos y labores del hogar. Pero este arduo y dificultoso camino hacia la igualdad no debe suponer nunca la negación de nuestras diferencias, de nuestras especificidades en cuanto hombres y mujeres.

Como afirma Wolfgang Lederer, hombres y mujeres nunca han sido iguales, sino cada cual único a su manera. La regla de oro sugiere que un sexo amplía el carácter único del otro. Esto implica que cada uno, para ser verdaderamente único, depende de la reciprocidad con un compañero igualmente único. Como quiera que se llegue al equilibrio, este no derivará de la igualdad, ni del miedo, sino de la mayor perfección posible del carácter único del hombre y de la mujer.

El empeño por negar las diferencias llena nuestras relaciones de conflictos, tensiones y frustraciones. Hombres y mujeres habitamos en dos realidades emocionalmente diferentes; comprender esto y aprender sinceramente las estrategias más eficaces del otro sexo nos ayudará a acortar el espacio que nos separa.

La colaboración activa entre el hombre y mujer debe partir precisamente del previo reconocimiento de la diferencia misma. En general, nos sentimos frustrados o enojados con el otro sexo porque hemos olvidado esta verdad importante. Los hombres esperan erróneamente que las mujeres piensen, se comuniquen y reaccionen de la forma en que lo hacen ellos; y las mujeres esperan equivocadamente que los hombres sientan, se comuniquen y respondan de la misma forma que ellas. Como resultado de esta situación, las relaciones se llenan de fricciones, frustración y conflicto.

Si somos capaces de llegar a una comprensión de nuestras diferencias que aumente la autoestima y la dignidad personal, al tiempo que inspire la confianza mutua, la responsabilidad y una mayor cooperación, solucionaremos en gran medida la frustración que origina el trato con el sexo opuesto y el esfuerzo por comprenderlo, lo que resultará una forma inteligente de evitar conflictos innecesarios.

Hombre y mujer se necesitan para desarrollar plenamente su humanidad. Cada hombre, cada mujer, es un ser único e irrepetible, un ser humano que solo alcanzará su plenitud si tenemos en cuenta que el sexo —femenino o masculino — no es algo accidental, sin trascendencia alguna, sino que es plenamente constitutivo de su persona.

Existen una serie de verdades antropológicas fundamentales del hombre y de la mujer: la igualdad de dignidad y en la unidad de los dos, la arraigada y profunda diversidad entre lo masculino y lo femenino, y su vocación a la reciprocidad y a la complementariedad, a la colaboración y a la comunión.

Se necesita una renovada investigación antropológica que incorpore los nuevos progresos de la ciencia y las actuales sensibilidades culturales, contribuyendo de este modo a profundizar no solo en la identidad femenina, sino también en la masculina, que con frecuencia también es objeto de reflexiones parciales e ideológicas. Y se necesita un nuevo humanismo que explique la auténtica realidad del hombre. La humanización del hombre comienza por admitir su propia naturaleza.[17]

Mientras que el camino arbitrario del gender da testimonio de un cierto afán de autosuficiencia, la sexualidad humana significa una clara disposición hacia el otro.

Así, hombre y mujer alcanzan la propia felicidad sirviendo a la felicidad del otro.[18] El enfrentamiento entre los sexos es antinatural y completamente contrario a las necesidades humanas básicas y a nuestra biología, y solo conduce a la frustración, al conflicto, a la confusión y a la infelicidad. Por el contrario, reconocer la existencia de un especificidad masculina y femenina, con dotes y rasgos inherentes y biológicos, nos ayudará más a comprender al sexo opuesto y a nosotros mismos y a saber cómo nos podemos complementar para ser más eficaces en todos los campos de la vida, incluido el sentimental y familiar, lo que nos ayudará a equilibrarnos y, en definitiva, a ser más felices.

El acto más inteligente que podemos realizar actualmente para garantizar la felicidad del ser humano y el equilibrio de la familia y por ende de la sociedad entera es la comprensión de la naturaleza masculina y femenina. La ruptura con la biología no libera ni a la mujer ni al varón, es más bien un camino que conduce a lo patológico. Como afirma Allison Jolly, primatóloga de la Universidad de Princeton, «solo comprendiendo su verdadera esencia, la mujer (y asimismo el hombre) podrá tomar el control de su vida».

[1] Así, por ejemplo, en la mitología griega encontramos lo que ahora se denomina complejo de Diana, que expresa el rechazo a la condición femenina, y el complejo de Urano, como negación de la condición masculina.

[2] En el siglo XIX la sexualidad humana recibió un intenso tratamiento desde el punto de vista antropológico con las investigaciones realizadas por Ludwig Feuerbach y Freud sobre la condición sexuada del ser humano y sus consecuencias.

[3] REDEKER, R. «La crisis de la escuela, ¿es una crisis de sociedad o una crisis de (la) vida?». Conferencia impartida en Barcelona, 18 de octubre de 2007.

[4] ANATRELLA, T (2008). La diferencia prohibida, Sexualidad, educación y violencia, Madrid, Encuentro.

[5] El nuevo lenguaje mundial tiende a excluir palabras pertenecientes específicamente a la tradición judeocristiana, como, por ejemplo, verdad, moral, conciencia, virginidad, castidad, madre, padre, justicia, mandamiento, caridad.

[6] PEETERS, M. A. (2012). Entrevista publicada en la revista Temes d´avui, n.º 41. 10 FRIGNET, H. (2003). El transexualismo. Buenos Aires. Nueva Visión.

[7] PETEERS, M. A. (2012). entrevista publicada en la revista Temes d´avui, n.º 41.

[8] CAFFARRA, C. (2008). Hombre o mujer: ¿realidad o elección?. Brescia.

[9] CAFFARRA, C. (2009). «Apuntes para una metafísica de la educación, Metafísica y persona». Filosofía, 14. AGUER, H. (2013). «Reflexión de "identidad de género"». Universidad Católica de la Plata.

[10] BUTLER, J. (2005). Trouble dans le Gendre. París. La Découverte.

[11] APARISI MIRALLES, A. (2007). Varón y mujer, complementarios. Palabra. VV. AA. (2008). Cerebro y educación. Diferencias sexuales y aprendizaje. Almuzara. Baron-Cohen, S. (2005). La gran diferencia. Amat, Barcelona. Brizendine, L. El cerebro femenino. RBA, 2007. El cerebro masculino. RBA, 2010. FISHER, H. (2001). El primer sexo. Punto de lectura. De Irala, J. (2008). «Epidemología de las diferencias psicopatológicas entre hombres y mujeres», en VV. AA. Mujer y varón. ¿Misterio o autoconstrucción?. LIAÑO, H. (1987). Cerebro de hombre, cerebro de mujer. Ediciones B. También, KIMURA, D. (2005). Sexo y capacidades mentales. Ariel, Barcelona. Rubia, F. J. (2007). El sexo del cerebro. Temas de Hoy. LEVAY, S. (1995). El cerebro sexual. Alianza. LÓPEZ MORATALLA, N. (2007). Cerebro de mujer, cerebro de varón. Instituto de Ciencias para la Familia. Rialp.

[12] Vid. al respecto. www.brainsexmmatters.com.

[13] De IRALA, J. (2008). «Epidemología de las diferencias psicopatológicas entre hombres y mujeres», en Mujer y varón. ¿Misterio o autoconstrucción? Madrid. Editorial UFV.

[14] GUDIN, M. (2001). Cerebro y afectividad. Navarra. EUNSA.

[15] SULLEROT, E. (1993). El nuevo padre. Un nuevo padre para un nuevo mundo. Palabra, Barcelona.

[16] BURGGRAF, J. (2008). «Varón y mujer ¿Naturaleza o cultura?», en VV. AA. Cerebro y educación. Almuzara.

[17] Discurso de Benedicto XVI, febrero 2008, aniversario de la carta apostólica «Mulieris dignitatem».

[18] BURGGRAF, J.(2004). «¿Qué quiere decir género?», Antropología, 4.

GÉNERO Y DECONSTRUCCIÓN DEL LENGUAJE

María Caballero Wangüemert

¿Existe sexismo lingüístico en la sociedad? El fenómeno de las guías y la subsiguiente polémica en la prensa.

La lengua no es una abstracción codificada en el diccionario y manipulada por una inmutable RAE. Ergo, algo está cambiando: la lucha de la mujer por su visibilización ha llegado a extremos lingüísticos que no solo son incorrectos, sino que resultan ridículos e inviables en la vida cotidiana de nuestro pueblo.

Agendas y políticas de género son responsables de manipular el lenguaje, de forzarlo hasta extremos inconcebibles, de modo que este construya una nueva sociedad.

A. GÉNERO Y DECONSTRUCCIÓN DEL LENGUAJE

Ese fue el título que se me sugirió para la intervención, si bien con un amplio margen de libertad. Aunque catedrática de Literatura Hispanoamericana, hice Románicas y soy filóloga por formación, lo que supone un interés por los procesos lingüísticos que llevaron al latín a fragmentarse en lenguas romances, una de ellas nuestro castellano. Incluso en algún momento publiqué un artículo sobre las polémicas lingüísticas que agitaron Hispanoamérica en el XIX (Cuadernos Hispanoamericanos), tras la independencia política que implicaba apostar por el fluir libre del idioma lejos de la férrea normativa de la Real Academia Española. Sarmiento en Argentina, Altamirano en México… y otros tantos en sus nuevos países levantaron la bandera de la libertad frente a quienes, como el venezolano Andrés Bello, temían que el castellano desapareciera en el torrente libertario, teñido de galicismos y anglicismos.

Si me he detenido en este episodio biográfico de mi currículum, es porque creo que refleja a su manera las complejas relaciones entre lenguaje y realidad. No se trata de un episodio aislado. La RAE jugará un papel de contención de la lengua frente a la rápida evolución del habla cotidiana que se tiñe de anglicismos et al. Y es que la lengua refleja la realidad, aunque no depende de una decisión consciente de los hablantes por cambiar ciertas cosas.

¿Qué interés puede tener hoy hablar en este foro de género y deconstrucción del lenguaje?. No se trata de un asunto lingüístico en abstracto, a pesar de que el lenguaje hace hombre al ser humano y solo por ello siempre interesa. El vocablo género no designa solo y de modo unívoco la categoría gramatical (masculino/femenino), sino que también hace referencia a la ideología de género tan de moda en las agendas gubernamentales y que culmina de algún modo (disculpen si simplifico demasiado las cosas) el lento proceso de asalto a la esfera pública por parte de las mujeres. Un fenómeno de larga trayectoria, con su eje en el reclamo de la educación femenina que, más allá de excepciones como monjas, reinas y alguna laica muy especial (Christine de Pisan en el XIV), estalla en el XIX con la reivindicación del sufragio femenino propio de la denominada primera ola del feminismo; para culminar en el XX con Simone de Beauvoir, el 68 y el neofeminismo de los noventa en adelante. La exigencia de igualdad, si bien se verá matizada a fines de siglo pasado, cuando las mujeres cayeron en la cuenta de las trampas de la emancipación, fue acompañada durante décadas por la crítica al patriarcado que invisibiliza tradicionalmente a la mujer (y estoy usando la terminología feminista, atención a la jugada, porque de algún modo estamos hablando de manipulación del lenguaje).

Todo ello genera procesos sociales complejos y se refleja en la lengua (doy por conocido el proceso, debido a la escasez de tiempo), y ha desembocado en las últimas décadas en la aparición de unas guías de lenguaje no sexista editadas por universidades, ayuntamientos, sindicatos, comunidades autónomas… y generado un debate incluso en la prensa sobre el lenguaje sexista. Un debate que parte de un problema teórico: ¿es sexista la lengua o, más bien, el uso que los hablantes hacen de ella? Sintetizando mucho, el debate se articula en torno a dos ejes: aceptación o rechazo del masculino genérico (que abarca masculino y femenino), por un lado, y el sentimiento de inclusión/exclusión en la lengua por parte de mujeres que muchas veces se sienten discriminadas, por otro. Según ellas, las lenguas serían reflejo de una estructura social androcéntrica que invisibiliza a la mujer. Todo ello en el ámbito de «la crítica feminista del lenguaje que se enmarca en los denominados estudios de género (gender

studies), que a su vez suelen servir de punto de partida para las propuestas de cambio lingüísticos de las guías del lenguaje no sexista» —dice Carmen Llamas que ha estudiado el asunto en la prensa (2015: 12)—. ¿Cuáles son estas propuestas?

1. Uso de desinencias para marcar el género femenino en todas las profesiones y cargos (la concejala, la jueza, la médica , etc.).

2. Empleo, en diversa medida, de dobletes […] que abarquen el femenino y el masculino (todos y todas, los ciudadanos y las ciudadanas , etc.).

3. Preferencia por términos que hagan referencia a una colectividad (la ciudadanía, el profesorado , etc.).

4. Utilización de la arroba como nueva desinencia que incluya el femenino y el masculino (tod@s, amig@s , etc.). (Llamas, 2015: 14).

B. MANIFIESTO DE IGNACIO DEL BOSQUE, RAE

En este contexto, Ignacio Bosque, académico correspondiente de la RAE y catedrático de Lengua Española en la Universidad Complutense de Madrid, sale al paso de ciertos problemas, secuela de la ideología de género, y el 1 de marzo del 2012 toma el toro por los cuernos lanzando un manifiesto firmado por sus compañeros: siete escritores (Mateo Díez, Gimferrer, L. Goytisolo, Merino, Pérez-Reverte, Pombo, Puértolas…), cinco lingüistas (Blecua, Salvador, Darío Villanueva, Adrados…) y otros. Un manifiesto que se hace viral, es apoyado masivamente, pero también contestado en prensa entre el 4 y el 19 de marzo. Tras la sorpresa de que los lingüistas en absoluto fueron consultados sobre el asunto para redactar las guías, pasa a examinarlas observando un punto en común en sus denuncias: el uso abusivo del masculino genérico. A continuación afirma que estas guías extraen conclusiones incorrectas a partir de premisas verdaderas. ¿Cuáles son las premisas? A la mujer se la ha discriminado y aún hoy se la sigue discriminando, hay violencia doméstica, acoso sexual, existen diferencias entre hombres y mujeres tanto en el trato personal como laboral en

ciertas empresas, la mujer sigue siendo considerada objeto sexual… Existen comportamientos verbales sexistas porque el lenguaje «puede usarse para discriminar a personas o a grupos sociales». «Numerosas instituciones han abogado por el uso de un lenguaje no sexista»… «Es necesario extender la igualdad social de hombres y mujeres»… ¿Y cuál es, entonces, la conclusión injustificada de estas premisas?

Consiste en suponer que el léxico, la morfología y la sintaxis de nuestra lengua han de hacer explícita sistemáticamente la relación entre género y sexo, de forma que serán automáticamente sexistas las manifestaciones verbales que no sigan tal directriz, ya que no garantizarían la visibilidad de la mujer. (Del Bosque, 2012: 3-4).

El manifiesto pasa revista a escritoras valiosas, defensoras de la mujer, que no siguen en sus obras las indicaciones de las guías (Puértolas, Ángeles Caso, Carmen Posadas, Rosa Montero, Almudena Grandes…). Da ejemplos de supuesto sexismo lingüístico según las guías (¿Los españoles irán a las urnas? / ¡La población española irá a las urnas!) y resalta las dificultades en frases como Juan y María viven juntos, están contentos… La visibilización tipo desdoblamiento léxico (ciudadanos y ciudadanas) induce al ridículo: recuerdo cómo la consejera de Igualdad de la Junta de Andalucía se destapó en una inauguración con «Miembros y miembras!!». De modo que la solución posible se vuelve contra el que lo utiliza… «Si se aplicaran las directrices propuestas en estas guías en sus términos más estrictos, no se podría hablar», concluye Del Bosque (2012: 11). Y además «se ve como algo enteramente natural que la autoridad, el responsable o el gestor que desdobla usuarios y usuarias o ciudadanos y ciudadanas se olvide de su desdoblamiento cuando ya no esté delante de un micrófono o una cámara» (Del Bosque, 2012: 12). Ergo…, el manifiesto se cierra loando la emancipación y la igualdad femenina con el hombre en todos los ámbitos. Pero añade:

Intuyo que somos muchos —y muchas— los que pensamos que la verdadera lucha por la igualdad consiste en tratar de que esta se extienda por completo en

las prácticas sociales y en la mentalidad de los ciudadanos. No creemos que tenga sentido forzar las estructuras lingüísticas para que constituyan un espejo de la realidad, impulsar políticas normativas que separen el lenguaje oficial del real, ahondar en las etimologías para descartar el uso actual de expresiones ya fosilizadas o pensar que las convenciones gramaticales nos impiden expresar en libertad nuestros pensamientos o interpretar los de los demás. (Del Bosque, 2012: 16).

C. LA POLÉMICA SOBRE EL MANIFIESTO

Redes sociales y periódicos se hicieron eco inmediatamente de una polémica suscitada a continuación y que en estos últimos (ABC, El País) tuvo su punto álgido entre el 4 y el 19 de marzo del 2012. No me quiero detener en lo que ha sido bien estudiado por Llamas (2015, «Academia y hablantes frente al sexismo lingüístico. Ideologías lingüísticas en la prensa española»), entre otros, y en diálogo con el libro de Carmen Márquez (2013), Género gramatical y discurso sexista (Madrid: Síntesis). Pero sí añadir algunas puntualizaciones y sugerencias. El ABC se posiciona casi siempre junto a la RAE, representada por Del Bosque, insistiendo en la arbitrariedad, insostenibilidad y el sinsentido de la mayoría de las guías. También Sabogal en El País, junto con Caballé y Elvira Lindo, entre otros, apuestan por la RAE. Esta última (Lindo) el 5 de marzo del 2012 afirma en El País:

Todo el mundo en España entiende que nuestra lengua diferencia entre sexo y género, por tanto hay sustantivos de apariencia masculina en los que sabemos que están incluidas también las mujeres. Forzar otra manera en el habla es ni más ni menos una imposición política que nada tiene que ver con las reglas filológicas ni con el uso natural del habla.

Hay otros ejemplos de intelectuales, como Milagros del Corral, antigua directora de la Biblioteca Nacional, quien sostiene que «el sentimiento de inclusión o exclusión de la mujer en determinadas formas lingüísticas proviene de la

confusión entre biología y gramática» (Llamas, 2015: 29). Enfrente, políticas como Carmen Plaza, en su momento directora general para la Igualdad de Oportunidades del Ministerio de Sanidad y Servicios Sociales e Igualdad, que sostiene: «Nombrarlas (a las mujeres) es una manera de asignarles un lugar en la sociedad, de darles el protagonismo que a lo largo de los últimos años han ido adquiriendo. De ahí la necesidad de usar un lenguaje que se ha llamado inclusivo, siempre desde el respeto a la gramática» (El País, 5 marzo 2012).

D. ALGUNAS CONSIDERACIONES, TERCIANDO EN LA POLÉMICA

Y es que las cosas son sencillas cuando no se manipulan ideológicamente, como ha señalado J. A. Martínez en su libro El lenguaje de género y el género lingüístico (2008), que les recomiendo. Por cierto, denunciando la tiranía ética que se le impone al incauto hablante. También María Márquez, a quien encontrarán fácilmente en la red, escribió un lúcido librito titulado Género gramatical y discurso sexista (2013), donde se leen cosas como esta:

La vinculación entre género y sexo no implica la confusión de los planos de la lengua y la realidad […]. La espontánea creación de femeninos específicos es una tendencia estructural de nuestra lengua desde sus orígenes […]. El uso abusivo del masculino genérico, utilizado en contextos específicos de pertinencia, donde no es posible la neutralización, explica el ocultamiento femenino. (Márquez, 2013).

Esa invisibilización puede deberse a intereses ideológicos, pero también es necesario recordar que, en nuestra lengua, el masculino es el término no marcado y, en consecuencia, tiene la capacidad de hacer una referencia global, o concordar con sustantivos de distinto género. Algo relacionado con la presencia mayoritaria de varones en la esfera pública durante siglos.

Se observa ahora la puesta en marcha de un progresivo fenómeno de sustitución de los masculinos genéricos por parte de los sustantivos de género fijo con referente humano, cuya máxima representación viene de la mano del sustantivo persona. La tendencia es más evidente en las mujeres y entre estas, en las de clase social alta, con un nivel cultural alto y una ideología progresista; por lo que podemos decir que, además de la variable oral/escrito, es fundamental contar con las variables de sexo, clase social, nivel académico e ideología. (Márquez, 2013).

Para las feministas, «el uso del masculino subraya la pertenencia a un grupo social prestigioso, garantía de rigor y profesionalidad». Y las estrategias de visibilización «constituyen una alternativa a una visión automatizada; una suerte de deconstrucción de un discurso que ha naturalizado ciertos rasgos y que consagra una visión convencional de algún aspecto de la realidad», sigue diciendo Márquez. Porque se necesita despertar a las mujeres (¿contra su voluntad?), una toma de conciencia previa. Un ejemplo al respecto: el trabajo doméstico femenino nunca fue reconocido como tal, por lo que se habló mucho de incorporación de la mujer al mundo laboral en el siglo XX. Detrás lo que hay es una metonimia que identifica el todo (trabajo) con la parte (trabajo socialmente reconocido y remunerado).

Para ir cerrando mi intervención: no cabe duda de que el concepto de género permite distinguir lo biológico en hombres y mujeres de lo culturalmente construido (aunque las cosas nunca son tan sencillas). Pero las agendas gubernamentales se han radicalizado en este asunto. Calvo, en un desayuno de hace días, propugnaba la obligación de empresas et al. de reservar cargos directivos para las mujeres. La famosa cuota de género sigue ahí impidiéndole a la mujer demostrar su valía per se. Muchas mujeres quieren ganarse su puesto, porque saben que están preparadas, que son capaces de ello, que pueden aportar a la sociedad un plus de enriquecedora diversidad. Y yo me cuento entre ellas.

La ideología de género se ha impuesto distorsionando algo más que el lenguaje. Benigno Blanco, entre otros ha denunciado sus leyes (2017: 29-30), con estas palabras:

Interpretar estas leyes —su mera lectura— tiene una dificultad suplementaria:

son normas escritas usando el lenguaje elaborado en los últimos años en el seno del pensamiento ideológico de género que supone, por una parte, la reelaboración del contenido conceptual de términos clásicos y, por otra, el invento de neologismos de uso exclusivo por el lobby LGTBI hasta hace poco (por ejemplo, el propio acrónimo LGTBI). Se trata de un lenguaje fuertemente ideologizado que pretende reescribir y reinterpretar la realidad de la sexualidad y de los derechos humanos.

Por ejemplo, términos o expresiones como orientación sexual, identidad de género, personas trans, visibilidad de la diversidad, LGTBIfobia, identidad sexual, persona LGTBI, cultura LGTBI, situaciones LGTBIfóbicas, grupo organizado de ideología fehacientemente LGTBIfóbica, diversidad sexual y otros muchos más aparecen en el articulado de estas leyes como si formasen parte del castellano de uso común y su significado estuviese acrisolado en la tradición jurídica española.

Evidentemente, no es así la manipulación del lenguaje llega lejos distorsionando la realidad. Una realidad en la que se empieza a discutir de transhumanismos (Arana 2017), una realidad necesitada de proyectos como los que Blanca Castilla y otros llevan años impulsando: la fundamentación ontológica y teológica de hombres y mujeres; en definitiva, de la familia. Ese es el objetivo.

BIBLIOGRAFÍA

ARANA, J. (coord.) (2018). Humanos e inhumanos. Madrid: Biblioteca Nueva.

BLANCO, B. (2017). Las leyes de protección integral contra la LGTBIfobia: ¿una amenaza para las libertades?. XXXVIII Jornadas de Actualidad Canónica. En línea.

BOSQUE, I. del (2012). «Sexismo lingüístico y visibilidad de la mujer». El País, 4/3/2012. En línea (http://cultura.elpais.com/cultura2012/03/02/actualidad/1330717685_771121.htm

CABALLERO WANGÜEMERT, M. (2012). Las trampas de la emancipación. Literatura femenina y mundo hispánico. Madrid: Biblioteca Nueva.

— (coord.) (2016). «¿Hay mujeres más allá del feminismo?». ARBOR, 778 /192, marzo-abril. En línea.

AA. VV. (2012). Acerca de la discriminación de la mujer y los lingüistas en la sociedad: manifiesto de apoyo a D. Ignacio Bosque. En línea (http://manifiestolinguistica.weebly.com).

Guía de Comunicación no sexista. Madrid: Aguilar-Instituto Cervantes.

LLAMAS. C. (2015). «Academia y hablantes frente al sexismo lingüístico: ideologías lingüísticas en la prensa española». (En línea).

MÁRQUEZ, M (2013). Género gramatical y discurso sexista. Madrid: Síntesis.

MARTÍNEZ, J. A. (2008). El lenguaje de género y el género lingüístico. Oviedo: Servicio de Publicaciones de la Universidad de Oviedo.

RAE (2004). Informe de la Real Academia Española sobre la expresión

violencia de género. En línea (http://www.uv.es/ivorra/documentos/genero.htm).

III

Bases científicas

de la identidad sexual

BASES BIOLÓGICAS Y GENÉTICAS
DE LA SEXUALIDAD

Nicolás Jouve de la Barreda

INTRODUCCIÓN

El sexo está determinado genéticamente, por lo que lo habitual es que exista una buena correspondencia entre la identidad sexual y el sexo genético de acuerdo con una dotación cromosómica 46,XY en el varón, y 46,XX en la mujer. No debe confundirse la identidad sexual con la orientación sexual y la identidad de género. En los Principios de Yogyakarta, un documento que trata de impulsar a los estados miembros de las Naciones Unidas a la adopción de una serie de normas para la defensa de los derechos humanos, se señala que la orientación sexual «se refiere a la vivencia interna e individual del género tal como cada persona la siente profundamente, la cual podría corresponder o no con el sexo asignado al momento del nacimiento». Según esta visión, en cada persona coexisten dos planos, uno biológico y otro psicológico, que no se identifican necesariamente entre sí, ya que puede no tener que ver el sexo genético con cómo tiende a percibirse un individuo a sí mismo. Claramente, esta es ya una visión ideologizada que infravalora el papel de la genética en la configuración de la identidad sexual de la persona. En cambio, el desarrollo armónico de la identidad sexual prevé que la dotación cromosómica o sexo genético informe y configure la orientación sexual, así como la denominada identidad de género, que no es más que la percepción subjetiva o vivencia individual de la persona acerca de su sexualidad, que, según esta teoría de género, puede no coincidir con el sexo genético.

GENES Y ORIENTACIÓN SEXUAL

Hay que partir de la base de que los comportamientos de atracción entre personas del mismo sexo no están inevitablemente vinculados a la propia identidad, sino que formarían parte de algo más complejo, que es la personalidad [1]. Además, tras décadas de estudios aplicando diversas metodologías, no se han encontrado ni genes simples o mayores ni sistemas poligénicos o genes menores directamente determinantes de la homosexualidad o cualquier otro modo de orientación sexual, a pesar de los múltiples estudios de búsqueda de diferencias genéticas y biológicas entre personas con la misma o diferente orientación sexual. Estos estudios incluyen comparaciones neuroanatómicas, concordancia de la orientación sexual entre hermanos gemelos monocigóticos, análisis de marcadores moleculares en el ADN y desequilibrios hormonales durante la gestación. En ninguna de estas aproximaciones se han encontrado evidencias suficientes que permitan correlacionar causas biológicas, genes o regiones del genoma concretas con las tendencias sexuales de las personas investigadas. Probablemente hay un error de base por la inadecuada utilización de la escala para clasificar a los diferentes grupos de orientación sexual del entomólogo americano Kinsey (1958) [2]. Una revisión sobre estos intentos se puede consultar en una publicación anterior del autor [3]. En el Congreso Anual de la American Society of Human Genetics celebrado en San Francisco (California) en 2012, se presentó el estudio más completo para identificar variantes genéticas asociadas a la homosexualidad. El análisis abarcaba muestras de veintitrés mil personas pertenecientes a la base de datos 23andMe, y la principal conclusión fue que no hay ligamiento entre regiones del genoma humano de hombres y mujeres con la homosexualidad [4].

GENES Y DESARROLLO SEXUAL

La realidad sobre el sexo en el ser humano es que en lo orgánico depende fundamentalmente del desarrollo del aparato genital y de los órganos secundarios masculinos o femeninos, dependientes a su vez de un programa genético establecido desde la fecundación. La diferenciación sexual está determinada en primer lugar por la constitución cromosómica XX en la mujer y XY en el varón. Hay un sexo heterogamético, el varón, que genera dos tipos de

espermatozoides, unos con el cromosoma X y otros con el Y, al 50%, mientras que la mujer, sexo homogamético, solo origina gametos portadores del cromosoma X. De este modo, se cumple una importante función biológica al quedar garantizada una descendencia con una proporción de sexos equivalente: 50% varones y 50% mujeres.

El significado biológico de la diferenciación sexual es garantizar la reproducción, para lo que es necesaria la participación de dos sexos con sustanciales diferencias biológicas, físicas y psicológicas adaptadas a la misión reproductora y también educadora de la progenie.

Desde el punto de vista biológico, la identidad sexual es el resultado del desarrollo del aparato reproductor interno y externo —los genitales masculino y femenino—y también del tipo de cerebro de varón o de mujer, siguiendo un programa de actividades genéticas perfectamente regulado en espacio y tiempo [5].

Un embrión humano empieza a desarrollar sus órganos reproductores entre las semanas cuarta y quinta después de la fecundación, cuando aparece en el embrión temprano una gónada primitiva potencialmente bisexual. Esta gónada indiferenciada, si no recibe un estímulo genético, seguirá su camino hacia el lado femenino. El fenotipo sexual de las futuras gónadas como ovarios o testículos empieza a definirse a partir de la séptima semana. Lo que decanta la formación del aparato genital como de varón o mujer es la actividad de un gen regulador que dispara el proceso, el gen SRY, que se localiza en el cromosoma Y, y que por tanto solo lo poseen los varones. El producto de este gen es una proteína que reconoce determinadas secuencias en el ADN. Cuando se activa este gen, la gónada, hasta entonces indiferenciada, seguirá hacia el lado masculino generando testículos. En su defecto, seguiría hacia el lado femenino dando lugar a los ovarios. Por ello, al gen SRY se le llama también el gen conmutador de sexo.

La presencia o ausencia de SRY marca solo el inicio de una serie de expresiones de genes que irán interviniendo de forma ordenada, simultánea o sucesiva, para añadir progresivamente más elementos a la formación de las gónadas masculinas o femeninas y, más adelante, a los órganos genitales externos. De entre los múltiples genes que se van activando desde el principio durante el desarrollo de los órganos genitales como de varón o de mujer, hay uno que es inmediato, el gen SOX9, que bajo el estímulo del gen SRY promueve una cascada de

interacciones génicas, entre ellas la disminución de la expresión del gen DAX1, lo que cierra el camino hacia el desarrollo ovárico y despeja el camino hacia la formación de los testículos. Hacia la octava semana, si hubo una estimulación para la formación de gónadas masculinas, se activa el gen AMH en las células de Sertoli dando lugar a la síntesis de la hormona antimulleriana —HAM—. Esta, a su vez, determina la regresión de los conductos de Müller completando la decisión de que la gónada en formación sea masculina. A ello se añade la actividad de otros genes que se expresan en las células de Leydig, que desempeñan un papel relevante en la organogénesis testicular. Se trata del gen HSD17B1, que sintetiza la hormona testosterona y su derivada, la dihidrotestosterona —DHT—, predominantes en el varón, y el gen AR, que codifica para una proteína que actúa como receptor de los andrógenos —AR—.

Si la vía a seguir a partir de la gónada primitiva es la formación de una gónada femenina, en ausencia del gen SRY, se activa el gen WNT4 que determina la síntesis de una proteína de señalización que estimula al gen DAX1, antagonista del SRY, cerrando el paso al desarrollo de los conductos de Wolf, necesarios para la formación de los testículos y dando lugar a la formación de los conductos de Müller, propios de las gónadas femeninas.

A los genes indicados se suman otros reguladores y estructurales que van completando y dando lugar al desarrollo de las diferentes estructuras gonadales masculinas o femeninas.

Las hormonas testosterona y dihidrotestosterona se unen con el mismo receptor de andrógenos, pero los dos ligados producen respuestas diferentes. En presencia de estas hormonas se completa el desarrollo de los órganos genitales masculinos internos —próstata, uretra, glándulas bulbouretrales, vesículas seminales— y externos —el pene, el epidídimo, y los conductos deferentes—. En un momento más avanzado del desarrollo fetal, la testosterona controla la migración de los testículos desde el abdomen hacia el escroto o saco escrotal.

De forma paralela, y en ausencia de las hormonas masculinas, se desarrollan los órganos genitales femeninos internos —ovarios, trompa de Falopio y el útero—, y los externos —el clítoris, la vagina, los labios, etc.—.

Al desarrollo gonadal, masculino o femenino, que se produce principalmente a partir de la séptima semana del desarrollo embrionario, seguirán modificaciones también en el sistema nervioso central. De este modo, entre el segundo y quinto

mes del desarrollo fetal, cuando ya están formados los testículos y los ovarios, la testosterona en los varones, mediada por la acción de la enzima aromatasa, codificada por el gen CYP19A1, también secretada por los testículos, entra en el cerebro, donde se convierte en estradiol. El estradiol actúa sobre los receptores de estrógenos —ER—alfa y beta contribuyendo al desarrollo cerebral masculino. Si el nivel de testosterona es bajo, como ocurre en el desarrollo gonadal femenino, no se produce la masculinización del cerebro [6]. Además, una a-fetoproteína, codificada por el gen AFP, activo desde las primeras etapas de la embriogénesis, protege al cerebro femenino de la masculinización cerebral impidiendo la entrada de estrógenos en el cerebro [7]. Como consecuencia, el cerebro completa el dimorfismo sexual humano necesario para una eficaz función reproductora. El resto de las diferencias biológicas que completan el dimorfismo sexual de varón o mujer se deben a los niveles de hormonas. Así, ante un elevado nivel de andrógenos, las células y tejidos distribuidos por todo el cuerpo contribuirán al fenotipo masculino, mientras que, si el nivel de andrógenos es bajo, se formará un fenotipo femenino. Son muchos y diferentes los equipos de genes al servicio de la organogénesis y morfogénesis masculina o femenina, lo que contribuye de esta manera al dimorfismo sexual humano [8].

ANOMALÍAS GENÉTICAS COMO CAUSA DE UNA DISGÉNESIS SEXUAL

De acuerdo con lo indicado, el desarrollo embrionario que conduce a las diferencias en los aparatos reproductores de la mujer y el varón funciona como una sinfonía al dictado de los genes. En condiciones normales hay una concordancia entre sexo cromosómico, genético y gonadal. Sin embargo, aproximadamente una de cada cien personas muestra trastornos del desarrollo sexual que pueden implicar una disgénesis estructural o funcional con consecuencias en una identidad sexual, de modo que sus genitales no puedan clasificarse claramente como de varón o mujer.

Las alteraciones pueden surgir como consecuencia de mutaciones en genes como los indicados, o por modificaciones epigenéticas en las regiones del genoma o de la cromatina en que se encuentran los genes o sus promotores, de modo que, sin alterar su estructura, induzcan cambios en su patrón de expresión. Las

mutaciones y las epimutaciones en los genes que intervienen en el desarrollo gonadal pueden determinar su anulación, silenciamiento o sobrexpresión, y pueden dar lugar también a desequilibrios hormonales con consecuencias en el desarrollo del aparato genital masculino o femenino.

Los efectos de las mutaciones en los genes del desarrollo gonadal son la principal causa de la mayoría de los casos de disgénesis genital, como la reversión de sexo, ambigüedad genital, seudohermafroditismo, etc. En la tabla 1 se registra una muestra de las mutaciones génicas en algunos de los genes que hemos mencionado anteriormente y las alteraciones congénitas más o menos acusadas a que dan lugar en relación con el desarrollo gonadal [9].

Hay casos en que se muestra un hermafroditismo verdadero, más frecuente en mujeres XX (90%) que en varones (XY) (10%), dando lugar al desarrollo de genitales ambiguos con tejido testicular y ovárico. El seudohermafroditismo es una alteración genética y clínicamente heterogénea en que intervienen diversas causas, tanto en varones como en mujeres. En general, se trata de un desequilibrio o una insensibilidad hormonal, casi siempre debido a mutaciones como algunas de las descritas en la tabla 1.

Tabla 1. Genes que intervienen en la gonadogénesis y consecuencias de sus mutaciones (datos consultados en OMIM [9]).

Gen	Localización cromosómica	Función	Mutaciones (variantes alélicas descritas)	Efectos de las mutaciones
AMH	19p13.3	Síntesis de la hormona antimulleriana AMH	4	Síndrome de persistencia de conductos de Muller
AR	Xq12	Receptor de andrógenos	6	Insensibilidad parcial o total a andrógenos, hipospadias, cáncer de próstata
CYP19A1	15q21.2	Síntesis de la enzima aromatasa	1	Virilización del feto y de la madre; infantilismo sexual, amenorrea y seudohermafroditismo

CYP21A2	6p21.33	Síntesis de la enzima esteroide-21 hidroxilasa	1	Disminución de cortisol, hiperplasia adrenal congénita en la madre, virilización del feto
DAX1	Xp21.2	Receptor nuclear. En adultos interviene en la formación de la glándula suprarrenal	31	Reversión de sexo, hipoplasia adrenal
HSD17B1	7q21.2	Conversión de testosterona en dihidrotestoste-rona	1	Seudohermafroditismo masculino y ginecomastia
SOX9	17q24.3	En interacción con SRY desencadena el desarrollo gonadal testicular	21	Displasia del esqueleto con o sin reversión de sexo, alteraciones más o menos acusadas del aparato genital
SRY	Yp11.2	Codifica un factor de transcripción que desencadena la formación de gónadas masculinas	23	Reversión de sexo, ambigüedad genital
WNT4	1p36.12	Síntesis de un factor extracelular de señalización	4	Aplasia mulleriana e hiperandrogenismo

En algunos recién nacidos es difícil la determinación del sexo debido a una ambigüedad en los genitales, con anomalías que tienden a hacerlos parecerse a los del sexo cromosómico opuesto. En cualquier caso, muchas de estas alteraciones deben considerarse excepciones patológicas pediátricas dentro del conjunto de enfermedades raras, que en algunos casos pueden ser corregidas farmacológica o quirúrgicamente. La frecuencia del seudohermafroditismo y el resto de estos tipos de alteraciones citados tiene una proporción según diferentes autores en torno a 1/20 000 a 1/40 000.

Además de las mutaciones génicas, son también importantes las alteraciones numéricas y estructurales de los cromosomas sexuales, que igualmente pueden conducir a trastornos clínicos relacionados con el sexo. En la tabla 2 vemos las más importantes.

Tabla 2. Alteraciones numéricas cromosómicas con efectos en la identidad sexual (datos de Thompson & Thompson, Genetics in Medicine, 2016 [10]).

Trastorno	Dotación cromosómica	Fenotipo y efectos	Incidencia aproximada
Síndrome de Klinefelter	47,XXY Otros: 48,XXXY, 49,XXXXY, mosaicos	Varones de elevada estatura; infértiles; testículos atrofiados; posibles problemas de integración psicosocial	1/1 000 a 1/25 000
Síndrome XYY	47/XYY	Varones de elevada estatura; fértiles; posibles problemas de conducta	1/1 000 a 1/1 500
Síndrome de Turner	45,X0 Otros: 46,Xi (Xq), deleciones, mosaicos)	Mujer de corta estatura; infertilidad por disgénesis gonadal; Inteligencia normal o por encima de la media	1/10 000 a 1/15 000
Trisomía X	47,XXX	Mujeres de elevada estatura; fertilidad usualmente normal; problemas educacionales	1/3 000

El origen de estas alteraciones está en errores de distribución cromosómica en la meiosis durante gametogénesis, masculina o femenina. En ocasiones hay personas que muestran mosaicismo respecto a este tipo de alteraciones con regiones del cuerpo diferenciadas de otras en la dotación cromosómica, en cuyo caso se debe a deleciones misdivisión por el centrómero, no disyunción u otros errores de distribución cromosómica en las divisiones de segmentación posteriores a la fecundación durante el desarrollo embrionario temprano. En la tabla se indican las principales consecuencias en el desarrollo físico y psíquico de estas personas.

ALTERACIONES HORMONALES COMO CAUSA DE UNA DISGÉNESIS SEXUAL

La disgénesis sexual puede deberse también a desequilibrios hormonales durante el embarazo, que pueden alterar la actividad de los genes implicados con consecuencias en la aparición de malformaciones congénitas de los órganos genitales. Las hormonas juegan un papel importante en el modelado final de los órganos genitales externos y en el sistema nervioso central, y podría quedar alterada la receptividad de las hormonas que aparecerán en la pubertad y más tarde [11]. En general, cuanto más temprano ocurren estas alteraciones durante el desarrollo de los tejidos y órganos genitales, más importante puede llegar a ser el efecto.

La influencia de las hormonas durante la gestación es de una gran complejidad, con momentos críticos en que su exceso o defecto puede dar lugar a trastornos en el desarrollo sexual. Las hormonas que pueden influir en el fenotipo gonadal y sexual son básicamente cinco: la testosterona, la dihidrotestosterona, el estradiol (derivado de la testosterona por acción de la enzima aromatasa), la progesterona y el cortisol. El periodo crítico de acción de las hormonas es cuando ya se han formado los testículos o los ovarios y se desarrollan los genitales externos. Los genes responsables de la síntesis de estas hormonas o de sus receptores en las células diana son los que, en caso de mutación o alteración de su expresión, podrían conducir a algunos de los casos de disgénesis sexual.

Pero también pueden producirse desequilibrios en las hormonas motivados por estrés u otros factores fisiológicos. Así, se han relacionado los desequilibrios en los niveles de cortisol con el estrés materno [12]. Más del 90% de los casos de hiperplasia suprarrenal congénita -HSC-, una de las alteraciones de carácter hormonal más estudiadas en mujeres, son consecuencia de una mutación del gen CYP21A2, que codifica una enzima que ayuda a sintetizar el cortisol, lo que puede derivar en una virilización genital [13]. A pesar de ello, estudios recientes demuestran que el estrés de la madre durante el embarazo no explica de forma significativa las diferencias en la población de hijos o hijas homosexuales o heterosexuales [14].

Algunos autores sostienen que durante el desarrollo cerebral, a partir del segundo trimestre del embarazo, son más importantes las respuestas a las hormonas por parte de los fetos masculinos o femeninos que el propio nivel hormonal. Así, si un embrión femenino se expone a niveles altos de testosterona o de estradiol durante el periodo prenatal crítico por deficiencia en los genes receptores de andrógenos durante el segundo trimestre, tanto sus genitales como su cerebro tenderán a masculinizarse, independientemente de su complemento cromosómico o genético, y se podrá al nacer presentar sexo genético femenino y genitales malformados con posible influencia en la orientación sexual. Lo contrario también es posible. Podría pensarse que la respuesta a los andrógenos puede alterar el desarrollo cerebral y el desarrollo sexual en algunos casos. También se ha sugerido la participación de modificaciones epigenéticas sobre los genes responsables de la síntesis de las hormonas o sus receptores durante el embarazo.

En cualquier caso, tras más de cincuenta años de estudios no se ha logrado demostrar que los factores biológicos, genes u hormonas, influyan de manera determinante en el desarrollo de la orientación sexual femenina [15] ni masculina [16]. Por lo que podríamos concluir que hay razones de carácter cultural y educativo que influyen también y podrían condicionar, no determinar, dicha orientación.

IDENTIDAD SEXUAL Y DISGÉNESIS SEXUAL

Los seres humanos nacen con un sexo cromosómico, genético y gonadal normalmente concordantes. Solo cuando se producen errores genéticos como los indicados durante el desarrollo o concurre algún factor distorsionador del programa genético encargado de la organogénesis gonadal, se presentan los raros casos de disgénesis sexual.

En un reciente editorial de Nature, se señala que los médicos tienden a menudo a utilizar métodos quirúrgicos en los raros casos que se presentan de genitales ambiguos al nacer el bebé con el fin de hacerlos coincidir con el sexo biológico, lo que puede resultar contraproducente [17]. Con frecuencia, se cometen errores. Debe recordarse al psicólogo y sexólogo americano John Money (1921-2006), considerado como el introductor de las operaciones de reasignación de sexo, que utilizó como cobaya a un niño que, por un error en la circuncisión y ante la preocupación de sus padres, fue sometido a una operación de cambio de sexo hacia niña. El cambio de sexo en este niño, llamado Bruce, convertido en niña a la que llamaron Brenda, supuso su ruina como persona y la de toda su familia, incluido su hermano gemelo. Bruce nunca quiso ser niña y al alcanzar la madurez deseó volver a su condición natural de niño, pero ya era demasiado tarde. Él y su hermano gemelo terminaron suicidándose. Más recientemente, en 2004, New England Journal of Medicine publicó el caso de un seguimiento de catorce niños varones con disfunción genital a los que al nacer se les intervino para revertir sus genitales como femeninos. De ellos, ocho terminaron identificándose como varones y la intervención quirúrgica les causó una gran angustia [18].

La Asociación Americana de Psiquiatría y la Organización Mundial de la Salud señalan que el deseo de cambio de sexo es un trastorno o una alteración de la personalidad, no de la genética ni de la fisiología humana. Es muy importante tener en cuenta que las cirugías transgénero, para el cambio de sexo, son irreversibles. Por ello, ante un caso de rechazo del propio sexo en los niños de tres o más años, es importante lograr un diagnóstico médico, pediátrico y psicológico definitivo y fiable como base para establecer un plan de tratamiento apropiado que, en ningún caso, incluirá la castración o intervenciones irreversibles para la persona de un sexo biológico determinado.

De acuerdo con Mayer y McHugh: «las condiciones hormonales que intervienen en trastornos de desarrollo sexual pueden contribuir al desarrollo de una orientación no heterosexual en algunos individuos, pero eso no demuestra que dichos factores expliquen el desarrollo de una atracción, deseo o conducta sexual

concreta en la mayoría de los casos» [19].

Con todo, conviene adelantar aquí que, frente a conveniencias o intereses de determinadas ideologías, los datos más recientes señalan que la orientación sexual humana es binaria: mujer y varón.

CONCLUSIONES

1. La identidad genética de la persona se fundamenta en la disposición cromosómica originaria habitual, que se traduce en el sexo de mujer, 46,XX o de varón, 46, XY. La orientación sexual y la identidad de género pueden ser algo que se adquiere al margen de la constitución genética y que podría no coincidir con el sexo biológico, aunque no es lo deseable ni lo habitual.

2. La diferenciación sexual está determinada por la constitución cromosómica XX en la mujer o XY en el varón. El desarrollo gonadal está determinado por la presencia o ausencia del gen SRY, determinante de la organogénesis masculina o femenina, respectivamente. A esta decisión inicial se une una cascada de actividades genéticas.

3. Cincuenta años de investigación con estudios neuroanatómicos, genéticos con parejas de gemelos y análisis de marcadores moleculares en el ADN, no han revelado genes o regiones del genoma humano relacionadas con la orientación sexual.

4. Los seres humanos nacen con un sexo cromosómico, genético y gonadal normalmente concordantes. Raramente, algunas mutaciones o factores fisiológicos pueden alterar la organogénesis del aparato genital y conducir a una disgénesis estructural o funcional dando lugar a una identidad sexual atípica.

5. Los desequilibrios hormonales en testosterona, dihidrotestosterona, estradiol, progesterona y cortisol en sus periodos críticos de acción pueden determinar la aparición de casos de disgénesis e identidad sexual atípica.

BIBLIOGRAFÍA

1. PEPLAU, L. A., SPAULDING, L. R. y col. (1999). «The Development of Sexual Orientation in Women», Annual Review of Sex Research 10 (1), p. 83.

2. KINSEY, A., CH., POMEROY, W.B. y MARTIN, C.E. (1998). Sexual Behavior in the Human Male . Indiana University Press. [reimpresión del original del 1948].

3. JOUVE, N. (2015). «Nuestros genes. Mitos y certezas sobre la herencia genética en el hombre». Madrid. Digital Reasons.

4. DRABANT, E. M., KIEFER, A. K. y col. (2012). «Genome-Wide Association Study of Sexual Orientation in a Large, Web-based Cohort», 23andMe, Inc., Mountain View, Calif. (poster).

5. LÓPEZ MORATALLA, N. (2007). Cerebro de mujer y cerebro de varón . Madrid. Rialp.

6. DOHLER, K. D., HANCKE J. L. y col. (1984). «Participation of estrogens in female sexual differentiation of the brain, Neuroanatomical, neuroendocrine and behavioral evidence». Proc. Brain Res. 61, pp. 99-117.

7. FERNÁNDEZ GARCÍA R. M. y PÁSARO MÉNDEZ, E. (2017). «¿La identidad el sexual es una opción? Una estudio sobre la base genética de la transexualidad». Cuadernos de Bioética , 28, pp. 343-353.

8. LÓPEZ MORATALLA, N. (2012). «La identidad sexual: personas transexuales y con trastornos del desarrollo gonadal no existen sexos, sólo roles: un experimento antropológico necesitado de la biotecnología». Cuadernos de Bioética 23, pp. 341-371.

9. OMIM - Mendelian Inheritance on Man: https://www.ncbi.nlm.nih.gov/omim .

10. NUSSBAUM, R. L., MCINNES, R. R y HUNTINGTON, F. W. (2016). Thompson and Thompson Genetics in Medicine . Philadelphia, Elsevier.

11. COHEN-BENDAHAN, C. C., van de BEEK, C. y BERENBAUM, S. A. (2005). «Prenatal sex hormone effects on child and adult sex-typed behavior: methods and findings». Neuroscience & Biobehavioral Reviews 29 (2), pp. 353-384.

12. ELLIS, L., PECKHAM W., y col. (1988). «Sexual orientation of human offspring may be altered by severe maternal stress during pregnancy», Journal of Sex Research 25 (2), pp. 152-157.

13. SPEISER, P.W. y WHITE, P.C. (2003). «Congenital Adrenal Hyperplasia». New England Journal of Medicine 349 (8), pp. 776-788.

14. RAMETTI, G., CARRILLO, B. y col. (2011). «The microstructure of white matter in male to female transsexuals before cross-sex hormonal treatment. A DTI study». Journal of Psychiatric Research 45 (7), pp. 949-954.

15. PEPLAU L.A., SPAULDING, L.R. y col., (2012). «The Development of Sexual Orientation in Women». Annual Review of Sex Research 10 (1), pp. 70-99.

16. BREEDLOVE, S.M. (2017). «Prenatal influences on human sexual orientation: expectations versus data». Archives of sexual behavior 46(6), pp. 1583-1592.

17. Nature - (2018). «US proposal for defining gender has no basis in science. A move to classify people on the basis of anatomy or genetics should be abandoned». Editorial 30-Oct-2018.

18. REINER W.G. y GEARHART J.P. (2004). «Discordant Sexual Identity in Some Genetic Males with Cloacal Exstrophy Assigned to Female Sex at Birth». New England J. Med. 350, pp. 333-341.

19. MAYER, L.S. y MCHUGH, R.S. (2016). «Sexualidad y género. Conclusiones de la Biología, la Psicología y las Ciencias Sociales». The New Atlantis , 50.

DIMORFISMO SEXUAL E INVESTIGACIÓN

José López Guzmán

1. INTRODUCCIÓN

En innegable que cuando se piensa en Mayo del 68 la primera sensación que se percibe es la de fuerza, rebeldía, ideales, búsqueda de la justicia, libertad, etc.[1] Sin embargo, al pensar más detenidamente sobre ello surge una amalgama de impresiones contradictorias. Por ejemplo, Anatrella mantiene que una de las consecuencias de Mayo de 68 «ha sido imponer a la sociedad modelos adolescentes: desde la relajación con la autoridad (rechazo al padre), a la ley (solo sería subjetiva), a lo institucional, a la familia, a la realidad, a la sexualidad».[2] Por su parte, Laurent también cercena cierto romanticismo a la percepción de lo que supuso el 68, ya que indica que, por ejemplo, la propuesta de una liberación del poder quedó sometida al poder tiránico de la lucha de clases marxista, o la liberación sexual se gestionó sojuzgando a la mujer a las compañías farmacéuticas.[3] Con esta premisa, la citada autora se cuestiona cuál es el balance que hoy día podemos obtener de ese momento de esperanza. Considera que ha habido una vuelta a los antiguos valores, ya que los activistas que promovieron consignas en contra del poder se han establecido en este;[4] las realidades rusa, cubana o china, que fueron fuente inspiradora de relaciones sociales, han pasado a ser mayoritariamente cuestionadas; el individualismo ha terminado siendo víctima de sus propios efectos (el yo en contra del nosotros); la falta de autoridad se vislumbra como un gran problema en el ámbito educativo, etc.[5]

En esta breve descripción falta tratar una cuestión, precisamente la del tema que nos ocupa. Es un hecho indiscutible que Mayo del 68 significó un importante impulso para el rediseño del rol de la mujer y de la asimilación de sus derechos a los del varón. La autonomía, autogestión y autodeterminación de la mujer fue enarbolada y tomada como lema por organizaciones de mujeres que

aprovecharon los logros de grupos antecesores. En ese marco, Mayo del 68 supuso un revulsivo para poner en primera línea temas relacionados con la mujer, como sus derechos laborales o su sexo. En el segundo de los aspectos se puede percibir una bifurcación de intereses. Por una parte, uno más teórico, el de la diferencia o no diferencia con el varón, que conducirá a la actualmente denominada ideología de género con la negación del propio sexo. Y, por otra, la de disponer de su cuerpo en cuanto a las relaciones sexuales y la gestación. Esta última situación se encontró con un hecho propiciador, el de los progresos en la anticoncepción hormonal y la nueva perspectiva del respeto al embrión.[6] El de la anticoncepción fue un proceso de retroalimentación en el que los nuevos anticonceptivos ayudaron a instaurar una nueva mentalidad en las relaciones sexuales: estas fueron dejando de considerarse una realidad profundamente humana y humanizadora para reconocerlas como una función biológica, un modelo cultural o una elección personal.[7] Al mismo tiempo, esa nueva comprensión de la sexualidad propició la investigación y desarrollo de esos productos anticonceptivos.[8] Esta relación que se establece entre los derechos de las mujeres y ciertos medicamentos, como el de los anticonceptivos, ha seguido hasta nuestros días. Sin embargo, cada vez hay más voces feministas que consideran que el riesgo para la salud de la mujer, y su dependencia de las compañías farmacéuticas, no se puede considerar como la base de la revolución sexual.[9]

En este trabajo dejaremos el tema de la anticoncepción y el aborto, y nos centraremos en esa otra cuestión que he definido como más teórica, pero que, sin duda, va a tener unas notorias consecuencias prácticas. Me refiero al de la identidad sexual y su tratamiento hormonal.

2. SEXO Y GÉNERO

El sexo se equipara con el cuerpo físico, esencialmente las características biológicas y fisiológicas que distinguen a las mujeres de los hombres, mientras que el género se contempla como un concepto social. The gender, sex and health research guide describe el género como los «roles socialmente construidos, relaciones, comportamientos, poder relativo y otros rasgos que las sociedades atribuyen a las mujeres y hombres».[10] Esta definición no es universalmente

aceptada y de ahí que sea frecuente que en la bibliografía se encuentren disparidades sobre esta cuestión, también es verdad que muchas de esas discrepancias son motivadas al surgir de distintas áreas de conocimiento. Como este trabajo está centrado en el ámbito de la salud, se adoptará como base la anterior definición asentada en la percepción de que «el género y el sexo están interrelacionados y son potencialmente inseparables».[11]

Antes de continuar es conveniente realizar una precisión. En el ámbito de la salud es un riesgo no atender al sexo o considerar que este es una mera construcción (como mantienen algunos pensadores de la denominada ideología de género). Pero, al mismo tiempo, también constituye un riesgo no tener en consideración el género (como proponen algunos pensadores actuales defensores de la ideología heteropatriarcal, que demonizan el concepto y abogan por su exclusión o no utilización). Por ejemplo, en cuestiones aplicadas, como las referentes a psicología y psiquiatría, es muy importante la apelación al género; o confundir sexo y género en investigaciones preclínicas puede ocasionar injusticias, discriminaciones y riesgos para quien se debe beneficiar de la investigación. Como se demostrará en las siguientes páginas, «hay mucho que ganar con la integración rutinaria de género y sexo en todo el espectro de investigación de salud»,[12] pero esa integración requiere que no se desprovea de contenido a ninguno de esos términos o conceptos.

3. DIMORFISMO SEXUAL DE SU RECONOCIMIENTO A SU NEGACIÓN

La palabra dimorfismo hace referencia al hecho de poseer dos formas o manifestaciones. Tradicionalmente, cuando se alude al dimorfismo sexual se quiere destacar que existe una forma masculina y otra femenina. No obstante, este significado se ha visto ampliado, por analogía, para aplicarlo a las diferencias sexuales en cuanto a conducta y lenguaje.[13] Estas dos formas son, en principio, sustentadas en datos procedentes de la biología. Los varones y las mujeres se diferencian en hormonas, proteínas, elementos fisiológicos, etc., que los conducirán a tener unas mayores o menores capacidades físicas, síquicas, etc., sin que se establezca esta diferencia como elemento cualitativo, pero sí cuantitativo. En este sentido, se hace referencia a una persona que se manifiesta como hembra o varón, pero que, en cualquiera de los casos, posee una misma

dignidad.[14] Esos datos biológicos son constatables y están dotados de una evidente objetividad.

Con la explosión de Mayo del 68, la apreciación del dimorfismo sexual no sufrió variación, las diferencias estaban ahí y eran reconocidas, lo que sí salió fortalecido era la idea de que esas diferencias no suponían diversidad de derechos. Con esa base, distintos grupos feministas fueron avanzando en sus tesis en lo que han constituido las diferentes teorías de género que han llegado hasta la actualidad. Se puso en marcha un proceso que comenzó con el reconocimiento de la superioridad de la mujer y que, en los últimos años, ha evolucionado a posiciones que llegan a negar la realidad del dimorfismo sexual considerando a este como una construcción social sin ningún fundamento que lo justifique. Llegados a este punto se puede suscitar la duda de cómo se puede conseguir negar que un hombre y una mujer tienen una realidad biológica distinta. La respuesta es sencilla, la de otorgar el protagonismo al sentimiento o la voluntad frente a lo fisiológico. La citada interpretación llega a estimar que lo físico, el cuerpo, es algo sin significado, totalmente manipulable y moldeable en función del interés de su poseedor.[15] Esta visión sustentaría la separación entre sexo y género llegando, en el caso extremo de la denominada ideología de género, a desdeñar el sexo, a relegarlo como una construcción social que no tiene que interferir en el desarrollo humano. Algo que, como se evidencia desde el momento en el que comienza a desarrollarse el ser humano, no tiene ningún sustento, pues en la etapa preimplantatoria del embrión temprano ya se patentizan diferencias sexuales sin que haya influencia hormonal del entorno. En nuestra sociedad, estos planteamientos, en los que se relega lo biológico ante lo sentimental, han ido adquiriendo respaldo legal.

Como ya se ha indicado, esta segunda apreciación de la relación sentimiento/biología es una de las que enarbola la denominada ideología de género, llegando a lograr que la sociedad acepte que lo físico es accesorio. Sin embargo, como es fácil de comprender, lo físico, lo constitucional, es un elemento estable y su alteración, protección o negación tendrá repercusión en la estabilidad y desarrollo del sujeto. Es cierto que habrá algunas características físicas o fisiológicas que podrán ser maleables, como, por ejemplo, tener un mayor o menor volumen corporal. En cambio, otras peculiaridades serán determinantes, como es el caso de la altura. En este mismo sentido, será concluyente que solo una mujer con ovarios y útero podrá llevar en su seno a un hijo. Que esto sea más o menos importante es algo opinable, pero lo que no es cuestionable es que supone una realidad que distingue al sujeto.

La diferencia fisiológica entre hombres y mujeres va más allá de la función reproductiva y abarca todos los sistemas: «diferencias cardiovasculares, respiratorias, musculoesqueléticas, inmunológicas, gastrointestinales, neurológicas y renales».[16] De ahí que «los acuerdos en materia de derechos humanos exigen que los programas de salud reconozcan y aborden las necesidades diferentes de las mujeres y los hombres y de los niños y las niñas».[17] Hay numerosos datos epidemiológicos y clínicos que ponen de manifiesto que hay diferencias importantes entre mujeres y hombres en la prevalencia, curso y expresión de problemas de salud, muchos de ellos distintos a los reproductivos, y que el hecho de no tener en cuenta el dimorfismo puede acarrear serias consecuencias para la salud o integridad física del sujeto.

Los próximos apartados se van a dedicar a mostrar algunas consecuencias para la salud derivadas de obviar las diferencias sexuales y de género.

4. RIESGOS PARA LA SALUD PROVOCADOS CUANDO NO SE CONSIDERA LA VARIABLE SEXO O GÉNERO.

En el ámbito de la ciencia y la sanidad, tiene una gran importancia la consideración del dimorfismo sexual, ya que la respuesta a tóxicos, medicamentos, etc., es diferente en hombres y mujeres. Esto también se verifica en el mundo animal (animales de experimentación) y en los propios cultivos celulares, que, en la investigación preclínica, tendrán distinta respuesta según procedan de machos o hembras.

Negar el dimorfismo sexual, como sucede con la denominada ideología de género, puede conllevar consecuencias negativas para la salud en alguno de los sexos; en la mayoría de las ocasiones será en el femenino, debido a la mayor propensión a utilizar modelos masculinos. Por lo tanto, no considerar la diferencia sexual en la investigación preclínica, en la experimentación animal o humana y en la toma de medicamentos debe ser evitado, ya que supone un riesgo para los sujetos destinatarios de la investigación o del medicamento.

4.1. Prevalencia e incidencia de patologías considerando las variables de

sexo y género

Hay enfermedades que son más frecuentes o que van a tener una mayor repercusión en un sexo que en otro. En unos casos se conocen las causas y en otros no, pero sí que se sabe que las variables son tanto fisiológicas como culturales. Es decir, en unas ocasiones vendrán determinadas por el sexo, en otras por el género y en unas últimas por ambos.

Para respaldar lo expuesto en el anterior párrafo se pueden aportar algunos ejemplos de distintas patologías:

a) Problemas psiquiátricos, incluyendo depresión y trastornos de ansiedad, son diagnosticado con más frecuencia y a menudo tienen un curso clínico más serio en las mujeres que en los hombres. Por ejemplo, la prevalencia de por vida del trastorno depresivo mayor (TDM) en las mujeres es aproximadamente el doble que en los hombres. En este caso se han propuesto los niveles de estrógeno (sexo) como un factor a considerar o cuestiones psicosociales relacionadas con el género, como es la experiencia de lo negativo, que afecta más a las niñas y que las hace más vulnerables a futuros episodios depresivos en situaciones estresantes. [18]

b) El dolor. Se ha estudiado la diferente respuesta al dolor de varones y hembras [19] y se han contemplado cuestiones de tipo hormonal, como su circulación o los cambios cíclicos que ocasionan (sexo), pero también las influencias que marcaron o definieron la percepción del dolor en esas personas (género).

c) Conductas adictivas, compulsivas y obsesivas. Se han observado discrepancias entre los sexos e importantes cambios derivados de los roles (género). El estrés. El estrés activa sistemas biológicos complejos que ponen en acción las hormonas del estrés (sexo). Actualmente, se ha estado observando como el cambio de roles en la mujer ha influido en su apreciación del estrés, lo que lleva a pensar que, partiendo de las diferencias biológicas, también hay otras de tipo ambiental y social que influyen sobre estas (género).

d) Desarrollo pulmonar. El sexo es un factor crucialmente importante en la investigación sobre el desarrollo pulmonar, porque machos y hembras muestran

especificidades hormonales, fisiológicas, genéticas y morfológicas tanto en el desarrollo pulmonar normal como en la causa de ciertas enfermedades pulmonares. [20]

Hay muchos otros ejemplos de prevalencia e incidencia de patologías considerando las variables de sexo y género, como dolores musculoesqueléticos, cáncer cervicouterino, VIH,[21] etc., que no se van a exponer porque se considera que los ejemplos anteriores son suficientes para demostrar que la salud de la población requiere que se tengan en consideración tanto el sexo como el género.

4.2. Riesgos derivados de los medicamentos al no considerar las variables de sexo y género

a) En los estudios preclínicos

En investigación preclínica se han venido utilizando modelos de animales y células masculinos, esto supone un sesgo para los estudios clínicos y un riesgo para las mujeres,[22] ya que se ha comprobado que estas experimentan unas tasas más altas de reacciones adversas a medicamentos que los hombres.[23] La elección de modelos masculinos se asienta en la ausencia de ciclos que puedan interferir en el estudio. En el caso de emplear hembras, se tendría que reproducir el experimento en las cuatro fases del ciclo.[24] No hay duda de que el hecho de incluir ratas hembras y machos en los experimentos es más caro y produce resultados más variables.[25] En el caso de animales, es muy evidente la diferencia de la utilización de machos y hembras; quizá no lo sea tanto en el empleo de líneas celulares de uno u otro sexo. No obstante, también «las células femeninas y masculinas responden de manera diferente a los factores estresantes químicos y bacterianos».[26]

b) En los ensayos clínicos

Lo que se ha señalado en el apartado anterior sobre investigación en animales y su diferenciación sexual también se puede aplicar en los ensayos clínicos. Durante decenios, en los ensayos clínicos solo participaron hombres, aunque después los medicamentos fueran aplicados tanto en hombres como mujeres; sin embargo, es «un error suponer que las mujeres y los hombres perciben la enfermedad y reaccionan a los medicamentos de la misma manera».[27]

c) En la aplicación clínica

Sobre esta cuestión hay muchas evidencias: medicamentos que funcionan de distinta forma según el sexo[28] o que pueden ser utilizados en un sexo, y no en otro, o al menos que se deben utilizar con ciertas precauciones según el sexo. Hay algunos casos que pueden suscitar duda, pero, sin embargo, hay otros en los que se evidencia nítidamente esa diferencia debido a la distinta fisiología entre ambos sexos.

Un ejemplo que ilustra lo mantenido en el párrafo anterior se encuentra en un informe de la United States General Accounting Office (GAO) de 2001,[29] que evalúa los medicamentos retirados del mercado americano de 1997 a 2000, debido a sus efectos indeseables, con el objeto de comprobar si esos problemas afectaban más a las mujeres o a los hombres. Se encontraron diez medicamentos que fueron retirados del mercado en ese periodo de tiempo, ocho de los cuales presentaban un mayor riesgo para la salud de las mujeres que para la de los hombres.[30] De estos ocho, cuatro se prescribían con mayor frecuencia en mujeres. En cambio, los otros cuatro eran igualmente utilizados por hombres y mujeres.

Por esta razón, distintas agencias, como, por ejemplo, los Canadian Institutes of Health Research, la Comisión Europea y el US National Institutes of Health (NIH), han pedido que se tengan en consideración los estudios de sexo en la investigación científica,[31] ya que estos factores pueden ser decisivos en la toma de decisiones:[32] distinta respuesta al medicamento,[33] desigual metabolización del medicamento,[34] diferencias de control de seguridad dependiendo del sexo,[35] etc.

5. TRANSEXUALISMO: IDENTIDAD Y SALUD

En los apartados anteriores se ha intentado poner en evidencia la importancia de considerar el sexo y el género en los distintos campos de la asistencia sanitaria, desde la investigación básica hasta la aplicación de terapias y medicamentos. Una cuestión que genera duda y hasta controversia es la de los transexuales. El problema inicial se suscita ante la disyuntiva de si se considera importante, o incluso indispensable, que sean identificados para su inclusión en ensayos clínicos, tratamientos, etc., o, por el contrario, esto podría convertirse en un factor discriminatorio. Bauer mantiene que, en el curso de su trabajo, ha percibido que identificar a los participantes transexuales a menudo no conduce a una mejor investigación sobre la salud trans, y, de hecho, «este esfuerzo por ser inclusivo puede tener la consecuencia no deseada de exclusión total».[36] Por ejemplo, si al preguntar por el sexo en un cuestionario se incluye un apartado diferenciado para los transexuales (que oferte la opción de elegir entre transexual u otros), se está obligando a los participantes transexuales a elegir entre indicar que son hombres o mujeres o transexuales. De esta forma sutil, y en muchas ocasiones inadvertida, se envía el mensaje de que, si eres transexual, todavía no se te puede calificar como hombre o mujer. No obstante, no hay que olvidar que, si se obvia el origen sexual del transexual, se le puede someter a nuevas situaciones de discriminación o atentado a su salud. Por ejemplo, cuando no se les incluye en sus grupos correspondientes para un cribado de una enfermedad ligada a la condición sexuada.

▪

[1] No hay que desligar el Mayo del 68 francés de los precedentes que le fueron nutriendo, como el otoño del 1964 de los estudiantes de Berkeley, el discurso del Free Speech Moventent norteamericano o la ola de revueltas de Alemania en 1967. Protestas que fueron globalizándose a través de las «modas contraculturales y con la música y el cine, que le sirvieron de icono y banda sonora: el Monterey Pop Festival, el verano del amor en San Francisco en 1967 o la película Easy Rider». PÉREZ LÓPEZ, P. Cincuenta años de la revolución final. Nuestro Tiempo, 2018; 698: 106.

[2] ANATRELLA T. (2008). La diferencia prohibida. Sexualidad, educación y violencia. La herencia de Mayo del 1968. Madrid: Encuentro, p. 30. En este mismo sentido, Péréz hace alusión a la psicología del niño mimado, activista que «no ve en las ventajas de la civilización una construcción prodigiosa, que solo con grandes esfuerzos se puede sostener, cree que su papel es exigirlas perentoriamente como si fueran derechos nativos. Disfruta la civilización sin importarle destruirla». PÉREZ LÓPEZ, P. (2018). Cincuenta años de la revolución final. Nuestro Tiempo, 698, p. 110.

[3] LAURENT, V. (2009) «Mayo del 68, cuarenta años después». Revista de Estudios Sociales, 33, p. 35.

[4] Por ejemplo, el líder de la revuelta estudiantil de Mayo del 68, Daniel Cohn Bendit, Dany le Rouge; es ahora eurodiputado y defensor de Macron. SANHERMELANDO, J. «Dany el Rojo: de líder revolucionario de Mayo del 68 a apóstol del europeísmo». El Español, 3 de mayo de 2018. https://www.elespanol.com/mundo/europa/20180502/dany-rojo-lider-revolucionario-mayo-apostol- europeismo/304220061_0.html (accedido el 4 de julio de 2018).

[5] LAURENT, V. (2009). «Mayo del 68, cuarenta años después». Revista de Estudios Sociales, 33, p. 36.

[6] En cuanto al de la nueva situación del embrión, de desprotección, se puede evidenciar en el proceso que comenzó con la despenalización del aborto (en el año 1968 entró en vigor en Gran Bretaña una legislación liberal sobre el aborto y en 1974 la ley Veil autorizó el aborto en Francia) a su consideración como derecho en las actuales leyes de salud sexual y reproductiva. DÍAZ DE TERÁN, MC. (2008). «De 1968 a 2008: consecuencias en Bioderecho de la revolución sexual». Persona y Derecho, 58, p. 476.

[7] SCOTELLARO, L. Hombre o mujer: una diferencia que importa. Almudi.org. 14 de junio de 2018. https://www.almudi.org/noticias-articulos-y-opinion/12696-hombre-o-mujer-una-diferencia-que-im-porta (accedido el 4 de julio de 2018).

[8] Por ejemplo, en Francia la contracepción se legalizó en 1967 y sufrió una gran expansión a partir de 1972 que no ha parado hasta este momento. LAURENT, V. (2009). Op. cit., 33, p. 35.

[9] Se está cuestionando si el nuevo producto para combatir la falta deseo sexual de la mujer, Addyi®, no es otro elemento de medicalización de la mujer. Según González, llama la atención que el proceso esté basado en «un trastorno controvertido desde el punto de vista científico y clínico», en la aprobación de «un fármaco poco eficaz y poco seguro» y que, por último, detrás de ello haya «una campaña promovida por la industria farmacéutica». GONZÁLEZ GARCÍA, M. I. (2015). La medicalización del sexo. El viagra femenino. Madrid: Catarata, pp. 85-86.

[10] CANADIAN INSTITUTES OF HEALTH RESEARCH (CIHR). Gender, sex and health research guide: a tool for CIHR applicants. http://www.cihr-irsc.gc.ca/e/32019.htlm (accedido el 23 de marzo de 2018).

[11] INSTITUTE OF GENDER AND HEALTH.(2012). What a difference sex and gender make. Vancouver: University of British Columbia, X.

[12] INSTITUTE OF GENDER AND HEALTH. (2012). Op. cit., IX.

[13] MONEY, J, EHRHARDT, A. (1982). Desarrollo de la sexualidad humana. Diferenciación y dimorfismo de la identidad de género. Madrid: Morata, p. 249.

[14] APARISI MIRALLES, A. (2011). «Persona y género: ideología y realidad». En: Aparisi Miralles, A. (coord.). Persona y género. Cizur Menor: Aranzadi, p. 35.

[15] COLEMAN, E, (2012). et al. Standards of Care for the Health of Transsexual, Transgender, and Gender Nonconforming People. World Professional Association for Transgender Health (WPATH). 7th version. https://s3.amazonaws.com/amo_hub_content/Association140/files/Standards%20V7%20-%202011%20WPATH%20(2)(1).pdf (accedido el 2 de octubre de 2017).

[16] SCHIEBINGER L, LEOPOLD SS, MILLER VM. (2016). «Editorial pólices for sex and gender analysis. Lancet», 388, p. 2841.

[17] GRABMAN, G, FRIEDMAN, S. (2010). Igualdad de género en materia de salud: mayor igualdad y eficiencia en el logro de la salud para todos. Washington: Organización Panamericana de la Salud, 6. http://apps.who.int/iris/bitstream/10665/173343/1/Gender-equality-in-health-SP.pdf (accedido el 15 de marzo de 2018).

[18] MENDREK, A. (2012). «Sex and gender differences in mental health research». En: Institute of Gender and Health, What a difference sex and gender make. Vancouver: University of British Columbia, 3.

[19] HOFFMAN, D. E.; TARZIAN, A. J. (2001). «The girl who cried pain: a bias against woen in the treatment of pain». Journal of Law, Medicine & Ethics, 29,

p. 13-27.

[20] SIMARD, M, BOUCHER, E, TREMBLAY, Y. (2012). «The influence of Mars and Venus on lung development: implications for biomedical research and beyond». En: Institute of Gender and Health. What a difference sex and gender make. Vancouver: University of British Columbia, 12.

[21] GRABMAN, G.; FRIEDMAN, S., (2010). Op. cit., 9. http://apps.who.int/iris/bitstream/10665/173343/1/Gender-equality-in-health-SP.pdf (accedido el 15 de marzo de 2018)

[22] CLAYTON, J. A., COLLINS, F. S. (2014). «Policy: NIH to balance sex in cell and animal studies». Nature, 509, 282.

[23] FRANCONI, F, BRUNELLESCHI, S, STEARDO, L, CUOMO, V. (2007). «Gender differences in drug responses». Pharmacol Res, 55 (2): 81-95.

[24] Sin embargo, se realizó un metanálisis de 293 artículos en el que se concluye que no es necesario contemplar las distintas etapas del ciclo. Prendergast, BJ, Onishi, KG, Zucker I. (2014). Female mice liberated for inclusión in neuroscience and biomedical research. Neuroscience and Biobehavioral Reviews, 40: 1-5.

[25] MENDREK, A. (2012). «Sex and gender differences in mental health research». En: Institute of Gender and Health, What a difference sex and gender make. Vancouver: University of British Columbia, 2.

[26] CLAYTON, J. A., COLLINS F. S. Op. cit.,509 y 283.

[27] GRABMAN G., FRIEDMAN S. (2010). Op. cit., 9.

[28] «Dosis bajas de aspirina tienen diferentes efectos preventivos en hombres y mujeres, y que los medicamentos como el zolpidem, utilizado para tratar el insomnio, requieren diferentes dosis en mujeres y hombres». CLAYTON, J. A., COLLINS F. S. (2014). Op. cit., 509, 282.

[29] HEINRICH, J. (2001). et. al. Drug safety: most drugs withdrawn in recent years had greater health risks for women. Washington: United States General Accounting Office.

[30] Sin embargo, la FDA considera que el grepafloxacin hydrochloride, uno de los que GAO estima que no afecta más a la salud de mujeres que de hombres, sí que tiene un mayor efecto negativo en mujeres.

[31] SCHIEBINGER, L.; LEOPOLD S. S.; MILLER, V. M. (2016) «Editorial pólices for sex and gender analysis». Lancet, 388: 2841.

[32] CLAYTON, J. A.; COLLINS, F. S. (2014) op. cit., ;509 y 282-283.

[33] KERNAN, W. N.; VISCOLI, C. M.; BRASS, L. M.; BRODERICK, J.P.; BROTT, T.; FELDMANN E., MOR-GENSTERN, L. B, Wilterdink JL, Horwitz RI. Phenylpropanolamine and the Risk of Hemorrhagic Stroke. N Engl J Med, 2000; 343: 1826-1832.

[34] DE CASTRO, P.; HEIDARI, S.; BABOR, T. F. (2016). «Sex and gender equity in research (SAGER): reporting guidelines as a framework of innovation for an equitable approach to gender medicine». Ann Ist Super Sanità, 52 (2):154.

[35] TUDIVER, S.; BOSCOE, M.; RUNNELS, V. E.; DOULL, M.(2012). «Challenging «dis-ease»: sex, gender and systematic reviews in health». En: Institute of Gender and Health. What a difference sex and gender make. Vancouver: University of British Columbia, 26.

[36] Bauer GR. «Making sure everuone counts: considerations for inclusión, identification and analysis of trnsgender and transexual participants in health surveys». En: Institute of Gender and Health. What a difference sex and gender make. Vancouver: University of British Columbia, 2012; 60.

IV

La propuesta antropológica:

hombre y mujer

POSMODERNIDAD, PERSONALISMO Y PERSONA

Xosé Manuel Domínguez Prieto

INTRODUCCIÓN

El factor determinante de un momento cultural viene dado por la antropovisión que subyace a este. Nuestro interés, en esta intervención, es mostrar la lógica interna que vincula una manifestación cultural concreta con la antropología latente. Para ello, analizaremos qué imagen del hombre subyace al movimiento cultural de Mayo del 68 y cuáles han sido sus efectos. Por otra parte, mostraremos la alternativa antropológica surgida en esos mismos años, ofrecida por el personalismo, y algunas de las propuestas culturales derivadas.

I. TODA PROPUESTA CULTURAL ESTÁ SUSTENTADA POR UNA ANTROPOVISIÓN. ¿CUÁL ES LA ANTROPOLOGÍA QUE SUBYACE A MAYO DEL 68?

¿Cuáles son los paradigmas antropológicos que subyacen al movimiento del Mayo del 68? Grosso modo, los trazos antropológicos que configuran la idea del hombre subyacente a este momento cultural se pueden sintetizar de la siguiente manera:

1. Reductivismo determinista

Afirma que lo que sea el hombre se reduce a alguno de sus factores y que el ser humano 'no es nada más que…' (Cfr. Frank, 1991, p. 18). Fisicalismo, biologicismo, psicologismo, sociologismo y economicismo suponen una simplificación, un reducionismo, cuyo resultado es que la persona es etiquetada y cosificada. Hitos de este reductivismo son:

a) Naturalismo materialista o fisicista promovido desde el materialismo dialéctico y el freudomarxismo (Althusser, Habermas, Marcuse, Reich), pero también por el fisicalismo, que afirma que los estados mentales no son sino estados físicos del cerebro (cfr. Feigl, 1967, pp. 19 y ss.).

b) Estructuralismo. Los fenómenos auténticamente humanos quedan reducidos a meros epifenómenos de la realidad explicativa (estructura material, biológica, psíquica, social o económica). Así, Foucault afirma que el sujeto humano no existe, que es un mero concepto vacío. Creer que existe el hombre es un sueño antropológico que hay que superar. Y así como en el siglo XIX , Freud, Nietzsche y Marx entonaron un réquiem por la muerte de Dios, ahora es el estructuralismo el que entona este réquiem por la muerte del hombre (ambas muertes, por cierto, muy ligadas). Foucault (1968, pp. 334 y ss.; cfr. 1970, pp. 334 y ss.) afirma que si creemos que hay sujeto es porque «vivimos en un sueño antropológico». Reflexiones muy cercanas son las de Levi-Strauss (1997), quien afirma que el fin de las ciencias humanas no es construir al hombre, sino disolverlo reintegrando la cultura en la naturaleza y reducida esta a sus estructuras físico-químicas.

c) Naturalismo biologicista. Supone que el hombre es meramente natural. Paradigmático es el antropólogo francés E. Morin quien en proximidad al estructuralismo, se propone superar la ilusión cristiana y humanista de que el hombre es algo distinto al animal. El hombre no es más que un animal, y todo animal no es más que una máquina informacionalmente autorregulada y controlada. Lo vivo se reduce a lo físico-químico. Lógicamente, estatuye la etología como canon del comportamiento humano (cfr. Morin, 1974). Wilson (1995) explica en su sociobiología los comportamientos de los seres biológicamente superiores a partir de los inferiores. Las ciencias humanas quedan reducidas a las ciencias naturales y afirman que la única finalidad de todo ser vivo, incluido el hombre, es perpetuarse, transmitir sus genes. No hay otro propósito: el cerebro humano es una máquina físico-eléctrica al servicio de

la supervivencia y reproducción: «La especie humana carece de cualquier objetivo externo a su propia naturaleza biológica» (Wilson, 1980, p. 9).

d) Psicologismo: Afirma que todo conocimiento de lo que sea el hombre no se deriva sino de su conducta observable. Así, el conductismo cosifica a la persona. Propone una psicología sin alma y la explicación de todo lo humano desde la psicología. El conductismo niega la subjetividad, niega la persona, el sentido. Por su parte, el psicoanálisis niega la libertad, la responsabilidad y el sentido. «El psicoanálisis contempla al hombre como dominado por 'mecanismos', y en su óptica el médico se presenta como quien sabe manejar dichos mecanismos, es decir, como quien domina la técnica para volverlos a poner en orden tan pronto se desarreglan» (Frankl, 1991 b, p. 14). A su rueda, con influencia directa en Mayo del 68, W. Reich. Este psicologismo deriva en un eroticismo, pues se concibe la libertad como liberación de la energía libidinosa y se propone la erotización de toda la persona.

2. Nihilismo acosmista

a) Voluntarismo prometeico. Se afirma que la persona se realiza y se hace plena con sus fuerzas. Se trata de una plasmación de la voluntad de poder nietzscheana en pleno siglo XX : proclamada la muerte de Dios, el hombre se autoafirma en su capacidad de creación de valores y de nueva cultura. No hay más sentido que el que él decida. El paradigma lo encontramos en Sartre (1993), para quien lo importante es la realización de la propia existencia. No hay naturaleza humana, poque no hay Dios para concebirla. Y lo ha de hacer el ser humano poniendo en juego su libertad absoluta, sin norte y sin límites. De ahí su angustia.Y de ahí la nausea, por ausencia de finalidad: el hombre es un ser vomitado a la existencia, un ser para la nada, un absurdo.

b) Actualismo. Postura antropológica que niega la esencia de la persona, afirmando que sólo tiene existencia y no esencia, existencia que se elige a sí misma en una libertad sin límites (y sin norte). El actualismo niega la identidad personal, reducida a sus actos discontinuos. Sus principales exponentes son Sartre y Bernard-Henri Lévy : «La persona ya no tiene identidad [...]. Por supuesto, siempre podemos hacer como si existiera [...]. Podemos hablar de él,

pero seguirá siendo una convención, seguirá siendo una fábula, un espejismo, una comedia, una costumbre, una hipótesis: le falta poco para decir un cumplido, una impostura. […] Ser sujeto no es una esencia, ni un estado. Es un acto ». (Lévy, 2000, pp. 226-227).

3. Nihilismo antihumanista

Afirma Vattimo (1989), con la mayoría de los posmodernos, el fin de la metafísica, el agotamiento de las ideologías, la ausencia de utopías, de metarrelatos, de grandes propuestas de futuro. Hay que eliminar toda afirmación de fundamento metafísico, de firmeza, de evidencia, de estabilidad. La propuesta es nihilismo y antihumanismo.

Respeto del ser humano: esto supone que su mismo ser y sus valores son inconsistentes, resolviéndose todo en una actitud dionisíaca. El yo es considerado mero producto social, condicionado: un fantasma. El humanismo también hay que eliminarlo por ser el último reducto de la metafísica occidental. El dasein no tiene sustancia, sino pura posibilidad. Surge así el pensamiento débil, pura apertura a cualquier forma de contrautopía: Mayo del 68, vuelta a la naturaleza. No hay valores, no hay absolutos. Solo libertad e igualdad.

Deleuze (2005), por su parte, afirmaba que el sentido no se da en lo real, sino solo en el acontecimiento, que es lo potencial. El mundo ha perdido transparencia y se hace presente el sinsentido. Los seres humanos no son más que máquinas deseadoras, marionetas movidas por mecanismos que no dominan.

4. Egología secularista

No solo se reduce la persona a uno de sus componentes, sino que se disuelve el tú, lo comunitario, y, por tanto, se ha cercenado la apertura del ser humano a lo trascendente.

Emmanuel Mounier, en sintonía y continuidad con otros pensadores como Berdiáev o Marcel, diferenciaba entre persona e individuo: mientras que el individuo es fruto de un doble movimiento de dispersión en lo exterior y de repliegue en lo interior, la persona responde al doble dinamismo de apertura y donación exterior y de unificación interior desde el núcleo de la propia vocación. El individuo consiste en «la dispersión de la persona en la superficie de su vida y a la complacencia de perderse en ella» (Mounier, 1990). El individuo es disolución de la persona en la materia, en la acción, en los personajes que representa, hombre anónimo, sin vocación, sin sentido, sin horizonte, replegado sobre sí, sin comunidades, narcisista.

Con la misma lógica en la que se excluye al otro se excluye también al otro: se impone el secularismo. Si Dios existe, no importa. La voz del otro y de la realidad queda apagada por la única voz aceptable: uno mismo. Se abre paso un ateísmo fáctico: el hombre se basta a sí mismo y vive desde su proyecto. Él es su propia meta. No hay nada más alto.

II. LA ANTROPOVISIÓN DE MAYO DEL 68 HA CRISTALIZADO EN LA POSMODERNIDAD

La antropovisión de los años setenta ha cristalizado en el pensamiento posmoderno, hijo de la desilusión respecto a los grandes mitos de la modernidad. Las aportaciones de la posmodernidad tienen valor descriptivo sobre los efectos de esta anihilación de la persona, fruto de los reductivismos, del individualismo, de la egología, el nihilismo y el acosmismo.

a) Para hacer patente este nihilismo integral, resulta útil traer a colación a Gilles Lipovetsky, quien llegó a un diagnóstico bien completo de las raíces del nihilismo. Según este sociólogo, vivimos ahora en La era del vacío (Lipovetsky 2006), última fase del individualismo, en donde solo importa la autorrealización, lo cual termina por aislar a las personas. Para este pensar, el homo politicus, comprometido y militante, ha dado paso al homo psicologicus, problematizado, vertido sobre sí, narcisista, capitalista, bienhumorado, idólatra de su libertad y su cuerpo, hedonista e indiferente a lo que no sea su salud, su ocio y sus viajes. Por

eso, hace mínima resistencia a las pretensiones del capitalismo. En el mismo sentido, Lyotard proclama en La condición posmoderna (Lyotard, 2006) el fin de la modernidad y el fin de los metarrelatos: ya en nada se puede creer, en nadie confiar. Ni en religión, ni en filosofía, ni en política.

b) Daniel Bell (2004), por su parte, ha mostrado que, con el advenimiento de la sociedad post-industrial y a causa de las contradicciones culturales del capitalismo, ha llegado El fin de las ideologías. Igual que el anterior, abunda en la queja: el hedonismo individualista y el relativismo amenazan con destruir la cultura, la ética protestante que dio lugar al capitalismo. La transgresión de la ética da lugar al nihilismo y al escepticismo: estamos en una sociedad suicida, desorientada, sin sentido, sin vínculos afectivos.

c) Jean Baudrillard denuncia la transparencia del mal (2006), pues según este autor no ha sido posible la subversión de los valores que proponía Nietzsche, sino que lo que ha ocurrido ha sido una total dispersión axiológica, de modo que al final se impone la indiferencia, pues todo y nada es valioso. El nihilismo ha sido mucho mayor que lo que suponía: no era axiológico, sino ontológico. Así, afirma que la realidad ha muerto. Baudrillard, en De la seducción (1989), afirma que todo ha quedado desencantado. Se ha eclipsado el sexo por una pornografía estereofónica, y no hay más seducción que la comercial. Todo está a la vista. Todo es catástrofe, ya no hay historia, ya no hay sentido. Ha ocurrido El crimen perfecto (2006b): todos somos víctimas. Primero Dios, luego el hombre y ahora lo real. Solo queda lo virtual. No cabe ninguna esperanza porque no hay ninguna realidad.

III. EL PERSONALISMO ES UNA ALTERNATIVA QUE SURGE EN LA MISMA ÉPOCA. ¿CUÁL ES SU ANTROPOVISIÓN?

El personalismo es una alternativa que surge no tanto como contestación, sino como propuesta, de modo simultáneo a la propuesta de Mayo del 68.

Podemos considerar que una filosofía es personalista cuando:

a) Estima a la persona como ser máximamente valioso, como ser digno.

b) Estructura su reflexión en torno a la persona en todos los ámbitos tomando a la persona como clave de la realidad desde una epistemología realista.

c) Toma como fundamento una antropología en la que se considera a la persona de modo integral. Desde este fundamento, desarrolla una ética, una política, una metafísica, una teoría de la historia, etc. Desde esta reflexión, orienta una praxis transformadora.

De esta manera, se presenta un pensamiento filosófico que supone una auténtica contestación subversiva al panorama cultural epocal: frente al reductivismo, concepción integral de la persona; frente al individualismo, dimensión comunitaria; frente a la egología, heterología; frente al nihilismo, afirmación de un sentido; frente al acosmismo, afirmación de una consistencia antropológica.

1. Quién es la persona

La tentación más frecuente a la hora de describir quién es una persona es reducirla a una de sus dimensiones y, de esta manera, cosificarla. Así hicieron el pensamiento griego, los materialismos, el cientificismo positivista o el estructuralismo. Cosificada, la persona se hace manejable, manipulable y eliminable. Pero, mediante una elemental descripción fenoménica, el pensamiento personalista muestra que «la persona es indefinible, porque solo son definibles las cosas, y la persona es precisamente aquello que no es una cosa: es la antítesis de una cosa».

Que la persona sea un modo de existencia opuesto al de una cosa, significa, en primer lugar, que la persona es aquella realidad que no puede ser tratada como objeto. Por otra parte, las cosas siempre son de una persona, siempre son de otro. Pero la persona es aquel ser que se pertenece a sí misma, es suya (Zubiri, 1986, XX; Wojtyla, 2011, cap. III y IV). Todo lo anterior implica que la persona es valiosa por sí misma: que la persona tiene una dignidad.

Además, mientras que la cosa es pura exterioridad, la persona es exterioridad e interioridad, y que la persona sea justo lo que no es cosa implica además que, frente a lo ya acabado o construido, «la persona es un ser inacabado. Tiene que construirse ella misma» (Wojtyla, 2011, p. 278). Y, como tiene conciencia de sí, puede proyectar quién quiere ser, puede escoger entre posibilidades para ser de un modo u otro. Pero, en todo caso, esta realización no es absoluta: «La persona tiene que hacer su vida, pero apoyado en la realidad» (cfr. Zubiri, 1998, pp. 81 y ss.).

Frente a las cosas que son realidades cerradas en sí, es la persona una realidad abierta. Y no solo abierta, sino orientada intencionalmente a las otras personas. Frente a la filosofía existencialista que decía que ser persona es ser con, descubrimos que la persona es siempre ser desde otras personas y ser para otras personas. Y, además, esto nos abre a la comprensión de otro hecho antropológico aún más radical: si la persona está abierta y orientada a las personas, a fortiori estará abierta a la persona.

Todo esto nos conduce a cuatro conclusiones:

a) La persona se descubre ante sí con una cierta consistencia, una estructura óntica, con un exterior corporal y un interior (psíquico y espiritual).

b) La persona descubre que su vida tiene un determinado para qué, un sentido existencial que está llamada a realizar.

c) La persona tiene que hacer su propia vida teniendo como horizonte la plenitud.

d) Para hacer su vida, la persona necesita apoyarse en la realidad y, sobre todo, en otros a los que está abierta.

2. Estructura y consistencia del ser persona

Frente a la inconsistencia de lo personal postulado por la posmodernidad, el

personalismo muestra que la persona consiste en un conjunto de momentos que forman una unidad. Esta unidad que somos se manifiesta en un exterior y en un interior, esto es, en dos subsistemas, psique y organismo (cfr. Zubiri, 1986, p. 48). Se trata de una unidad dinámica y que se pertenece a sí (cfr. Guardini, 2000, p. 104; Stein, 1998, p. 141). La integración progresiva de los momentos que forman parte de la persona es la tarea de realización personal (cfr. Wojtyla 2011). Para explicar esta posibilidad, tenemos que introducir un elemento más en esta descripción: el de ser un cuerpo personal y un psiquismo personal (cfr. Mounier, 1990, p. 469; Stein, p. 152). Lo personal viene conferido por la dimensión espiritual (Stein, 1998, p. 146).

Esto permite entender que no «somos simplemente lo que señalan estas potencias, sino lo que permiten: somos lo que estamos llamados a ser y podemos llegar a ser. Y esta llamada a vivir de determinada forma, es lo que se puede llamar la llamada o vocación» (cfr. Mounier 1992 b, pp. 629 y ss.). La persona es autora de su vida, pero en respuesta a una llamada.

3. Sentido

Frente al nihilismo posmoderno, constatamos, desde el hecho de la llamada, que la vida personal tiene un sentido, un para qué que se puede descubrir (cfr. Scheler, 1996, p. 27).

La persona consiste, por tanto, en una estructura dinámica que tiende a la exteriorización, a la interiorización y a la trascendencia y que se manifiesta a través de la acción (pues la acción testifica quién es), pero también se constituye como tal en la acción. El ser también sigue al actuar. El horizonte al que se dirige su actuar es el de la plenitud, el de la excelencia personal (Zubiri, 1992, pp. 304-305).

4. Apertura intencional al otro: la experiencia comunitaria y la experiencia religiosa

Frente a la egología y al individualismo, el personalismo muestra que la persona, por su conciencia, está abierta a la realidad: a sí misma, a la realidad física, a los otros y a Dios (Zubiri, 1986, p. 69). Para realizar su existencia no es autosuficiente, sino que ha de apoyarse en la realidad, sobre todo de los otros. Por todo ello, cada yo lo es siempre respecto de un tú (cfr. Buber, 1993: Guardini, 2000, pp. 114 y ss.). Este hecho es el que funda el acontecimiento central de la vida de toda persona: el encuentro con otra persona. Si la vinculación a los otros es personal, la relación que se establezco es una relación comunitaria. Esta es la experiencia fundante de la persona, el encuentro con el tú (cfr. Buber, 1997, pp. 71-75) la cual se verifica de dos formas: «encuentro con la Persona (experiencia religiosa) y encuentro con la persona (experiencia de fraternidad)» (cfr. Zubiri, 1988; Guardini, 2000, pp. 122 y ss.). La experiencia religiosa es una experiencia, personal y comunitaria, que tiene la misma estructura que todo encuentro.

IV. EN QUÉ PROPUESTAS CULTURALES CRISTALIZA EL PERSONALISMO: PROPUESTAS DE UNA CULTURA AL SERVICIO DE LA PERSONA

El personalismo es un pensamiento para la acción transformadora como realización de un horizonte axiológico. Por tanto, se constituye como antítesis de todo nihilismo, esteticismo y pasivismo.

Para el personalismo, toda transformación ha de ser, a la par, personal y estructural. Ante el desorden establecido, tanto la queja y la protesta como la huida hacia lo erótico, lo hilarante o el relativismo resultan estériles y, al cabo, hipócritas. La inacción es cómplice del desorden. Pero no basta el cambio personal. Hacen falta cambios estructurales. «La acción es el grosor de nuestro pensamiento» (Mounier, 1992, p. 183).

¿En qué ámbitos se concreta y expresa esa acción transformadora?

1. Propuesta política

A juicio de Mounier y Maritain, la política ha de dejar de ser una lucha por llegar al poder y conservarse en él para que sea el ejercicio del poder en función del bien común (cfr. Maritain, pp. 193 y ss.). No puede la política centrarse en su propio juego, sino en trabajar por las personas.

Para que sea posible y real la democracia como politeia personalizante, la persona ha de poder ejercer el máximo de responsabilidad e iniciativa como base de todo el tejido político. «Nuestra finalidad, el fin último, no es desarrollar en nosotros o alrededor de nosotros el máximo de conciencia, el máximo de sinceridad, sino el asumir el máximo de responsabilidad y transformar el máximo de realidad a la luz de las verdades que hayamos reconocido» (Mounier, 1992 b, 743). Así, la acción personalista en política debe estar regida por diversos principios (cfr. Mounier, 1992 b, pp. 744 y ss.):

•Toma de conciencia de la propia participación en el desorden establecido.

•Rechazo de la adhesión a todo mito ideológico, a mitos de derechas o izquierda.

•No hay transformación de estructuras sin metanoia personal.

2. Alternativas económicas

Una cultura personalista incluye también una nueva perspectiva económica, pues la actual, economicista, aplasta a la persona poniendo los valores instrumentales como finalidad. Somete la vida personal al consumo, el consumo a la producción y la producción al beneficio de unos pocos.

Si partimos del principio de que la persona tiene dignidad, podemos postular que toda práctica económica y empresarial ha de ser medio al servicio de las personas y no al revés. Las alternativas a esta globalización de la injusticia pudieran ir por los siguientes caminos (cfr. Mounier, 1992 c, pp. 308 y ss.):

a) Proponer una economía al servicio de la persona. «Una economía personalista regula la ganancia por el servicio realizado en la producción, la producción por el consumo, y el consumo por una ética de las necesidades humanas ubicadas en la perspectiva total de la persona. La persona es la piedra angular del mecanismo» (Mounier, 1992b, p. 696). La clave es el desarrollo pleno de la persona.

b) La solución a los problemas económicos nunca se alcanza solo desde una perspectiva económica, sino desde una perspectiva ética. La economía es una ciencia de los medios, y no le compete señalar el hacia dónde y el para qué .

c) Educar a la persona para que no asuma los papeles de mero productor o mero consumidor.

d) Se propone dar la primacía al trabajo y a la responsabilidad personal de los trabajadores.

e) Se regulan las ganancias en función de la producción, la producción por el consumo y el consumo por las necesidades globales y de desarrollo integral de las personas y comunidades.

f) La justicia ha de ser la clave operativa última en las medidas económicas. Otros dos valores que tener en cuenta en toda política económica serán la solidaridad y la subsidiariedad .

3. Propuestas concretas para la acción en educación

El personalismo no concibe la educación como acción técnica, como transmisión de información, sino como un acontecimiento personalizante en el que se da un encuentro entre maestro y alumno. En este encuentro, se produce un proceso de personalización.

La educación «reducida con demasiada frecuencia a la distribución superficial del saber, a la consolidación de las divisiones sociales o de los valores de un

mundo agonizante, debe romper con sus cuadros muertos para elaborar una formación de la persona total, ofrecida a todos por igual, dejando la cada uno libre frente sus últimas perspectivas» (Mounier, 1990b, p. 264).

Para ello, la educación ha de ser integral: corporal, intelectual, afectiva, volitiva, espiritual y comunitaria.

BIBLIOGRAFÍA

BATAILLE, G. (2002). El erotismo. Barcelona: Tusquets.

— (1989). De la seducción. Madrid: Cátedra.

— (2006). La transparencia del mal. Barcelona: Anagrama.

— (2006b). El crimen perfecto. Barcelona: Anagrama.

BELL, D. (2004). Las contradicciones culturales del capitalismo. Madrid: Alianza Cultural.

BUBER, M. (1997). Elementos de lo interhumano. Barcelona: Riopiedras.

— (1993). Yo y tú. Madrid: Caparrós.

DELEUZE, G. (2005): La lógica del sentido. Barcelona: Paidós.

FEIGL, H. (1967). The ‘Mental’ and the ‘Physical. University of Minesota Press.

FOUCAULT, M. (1968). Las palabras y las cosas. Buenos Aires: Siglo XXI.

— (1970). La arqueología del saber. Buenos Aires: Siglo XXI

FRANKL, V. (1991b): La presencia ignorada de Dios. Barcelona: Herder

— (1991). La voluntad de sentido. Barcelona: Herder.

GUARDINI, R. (2000). Mundo y persona. Madrid: Encuentro

LEVÍ-STRAUSS (1997). El pensamiento salvaje. Santafé de Bogotá: Fondo de cultura económica.

LÉVY, B-H. (2000) El siglo de Sartre. Barcelona: Ediciones B.

LIPOVETSKY, G. (2006). La era del vacío. Barcelona. Anagrama

LYOTARD, J. F. (2006): La condición posmoderna. Madrid: Cátedra.

MARITAIN, J (1966). Humanismo integral. Buenos Aires: Carlos Lohlé.

MORIN, E.(1974). El paradigma perdido. Barcelona: Kairós.

MOUNIER, E (1992). Revolución personalista y comunitaria. Obras I. Salamanca: Sígueme.

— (1990 b). Qué es el personalismo. Obras III. Salamanca: Sígueme.

— (1990). El personalismo. Obras III. Salamanca: Sígueme.

— (1992 b). Manifiesto al servicio del personalismo. Obras I, Salamanca: Sígueme.

— (1992 c). Revolución personalista y comunitaria. Obras I. Salamanca: Sígueme,

RICOEUR, P. (1993): «Muere el personalismo, vuelve la persona». En Amor y Justicia. Madrid: Caparrós.

SARTRE, J. P. (1993). El ser y la nada. Barcelona: Altaya.

SCHELER, M. (1996). Ordo amoris. Madrid: Caparrós.

STEIN, E. (1998). La estructura de la persona humana. Madrid: BAC.

VATTIMO, G. (1989). Más allá del sujeto. Barcelona: Paidós.

WILSON, E. O. (1980). Sobre la naturaleza humana. México: FCE.

— (1995) Sociobiología. Barcelona: Omega

WOJTYLA, K. (2011). Persona y acción. Madrid: Palabra.

ZUBIRI, X. (1986). Sobre el hombre. Madrid: Alianza.

— (1988). El hombre y Dios. Madrid: Alianza.

— (1988). Sobre el sentimiento y la volición. Madrid: Alianza.

SEXUALIDAD, SOCIEDAD Y POLÍTICA

María Lacalle Noriega

PLANTEAMIENTO

El individualismo es una de las herencias recibidas del 68. No es que surgiera entonces, pero sí es cierto que se ha acentuado enormemente desde aquellos acontecimientos, también y muy especialmente en lo sexual. Hasta el punto de que la mayoría de las legislaciones occidentales sostienen en la actualidad la irrelevancia social de la diferencia entre hombre y mujer. Pero ¿tiene, o no tiene, relevancia social la sexualidad? ¿O es quizá una cuestión meramente privada e íntima de la persona?

En mi intervención, voy a defender que la diferencia sexual entre el hombre y la mujer es relevante socialmente y debe ser reconocida y protegida desde la política.

Evidentemente, no voy a defender una vuelta al pasado, a una diferenciación tajante de roles entre hombres y mujeres, y, mucho menos, a la desigualdad jurídica que nos ha acompañado hasta hace bien poco. Pero sí voy a argumentar que la política basada en un igualitarismo que no es real, en el fomento de la diversidad de géneros y en el más feroz individualismo no es buena para la felicidad del hombre ni de la mujer; destruye a la persona, daña a la familia e impide la construcción de una sociedad saludable.

1. LA DIFERENCIACIÓN SEXUAL COMO BASE DE LA SOCIEDAD

Lo primero será demostrar que la diferencia sexual entre hombre y mujer es el fundamento de la vida social.

Y el punto de partida es la constatación de un hecho: el ser humano no es una isla, no puede desarrollarse adecuadamente en el aislamiento, sino que precisa la relación con otros seres humanos.[1] Distintas ciencias —como la antropología, la psicología, la neurociencia, la sociología— corroboran esta afirmación. Y la experiencia lo demuestra claramente: necesitamos ayuda, comunicación, compañía. De hecho, la relación con los demás ni siquiera es una opción autónoma de cada uno, sino que es algo dado. Esto es evidente desde nuestra llegada al mundo como hijos, procedentes de alguien que no hemos elegido, pero con quien estamos en relación profunda y personalísima.[2]

La sociabilidad humana nace, podría decirse, de una paradoja. Por una parte, somos seres limitados, necesitados de los demás. Y, por otra parte, somos seres sobresalientes, capaces de ayudar y enriquecer a los otros.[3]

El carácter contingente del hombre es, por tanto, un límite y una posibilidad. Un límite porque el yo necesita del otro para obtener el propio cumplimiento. Una posibilidad que nos habla de la capacidad del hombre de autotrascenderse y de percibir al otro como una realidad positiva. Este dato antropológico fundamental nos permite comprender que la realidad social es esencial para la persona, pues el individuo aislado no puede realizarse en plenitud.

Quizá la clave para comprender en toda su profundidad esta necesidad de los demás sea partir de la diferencia sexual.[4] Pues, aunque la relación se da con todos, y no solo con las personas del otro sexo, lo cierto es que la más original y básica experiencia de alteridad se funda en la diferencia sexual. El encuentro con una persona del otro sexo nos hace ver que no agotamos la totalidad de lo humano por nosotros mismos, que el otro es tan persona como yo, aunque de una manera diferente. Es, precisamente, otro, distinto de mí.[5]

El hombre y la mujer son seres relacionales que están ordenados el uno al otro. Es más, solo se puede hablar de virilidad y de feminidad en función de su recíproca complementariedad, pues la virilidad dice relación a la feminidad y la feminidad dice relación a la virilidad. De manera que no se puede concebir al hombre sin la mujer, y viceversa.

Esto no quiere decir, evidentemente, que el hombre y la mujer sean seres

incompletos que consiguen la plenitud únicamente en la fusión mutua, como en el mito de Aristófanes. Si así fuera, el encuentro entre los dos borraría toda diferencia y supondría su agregación y la pérdida de su individualidad. En cambio, la diferencia entre hombre y mujer nunca se supera. Ni siquiera en la unidad más íntima entre el marido y la mujer, que se hacen una sola carne, la diferencia es abolida. El otro permanece irreductiblemente el otro.[6]

Por eso el cardenal Scola habla de reciprocidad asimétrica. Entre el hombre y la mujer hay reciprocidad porque hay enriquecimiento mutuo, pero cada uno aporta algo distinto desde su propia individualidad, que no se pierde nunca.[7]

El hombre y la mujer se atraen mutuamente y ese amor-atracción —el eros— conlleva una llamada a construir una comunión de amor pleno, una comunión profunda y personal que abarque a la persona entera de los dos amantes incluso en su dimensión temporal, es decir, para siempre. El único lugar que hace posible esta donación total es el matrimonio.[8]

Hoy día, se entiende el amor desvinculado de la verdad. Y se justifica la equiparación del matrimonio a otro tipo de parejas: «si se quieren….» Ante esto hay que preguntarse si el amor conyugal tiene algo que ver con el ser del hombre y la mujer. Claro que el matrimonio tiene que ver con el amor, pero con un tipo de amor que solo pueden darse mutuamente el hombre y la mujer. Porque la unión conyugal no es posible sin la diferencia sexual. Esto nos ha sido revelado, y además es accesible por la razón natural.[9]

El amor del hombre y la mujer en el matrimonio encuentra su plenitud en la apertura a la vida, en la acogida de los hijos y de los nuevos miembros que van llegando. En la familia se tejen relaciones de conyugalidad, paternofiliales, fraternales. Además, se establecen vínculos con las familias de los padres —abuelos, tíos, primos— y, como el matrimonio es un conector poderoso, con los suegros, cuñados, etc. Así, el espacio familiar se va ampliando y da lugar a la sociedad. Por eso se ha dicho siempre que la familia es la célula social, pues es anterior al Estado y constituyente de la sociedad civil. Sin familia no hay sociedad.

En la Carta a las familias, Juan Pablo II habla de la soberanía de la familia. La familia es soberana porque el poder de que ella es titular no lo posee ninguna otra institución: «Es la única institución que puede forjar el más básico e importante entramado interpersonal de la sociedad. Un entramado constituido

por relaciones íntimas, profundas y duraderas».[10] La base de este entramado social es la comunidad de vida y amor creada por el hombre y la mujer que se entregan en matrimonio, el hogar unido por lazos de amor incondicional en el que cada miembro de la familia es querido por sí mismo y que tiene capacidad de acoger a los nuevos miembros que llegan a la familia y de crear nuevas relaciones familiares.[11]

Los titulares de esta potestad soberana son exclusivamente las personas del varón y de la mujer, pues son los únicos que pueden entregarse y recibirse recíprocamente en matrimonio y generar así la primera de todas las instituciones sociales y jurídicas. Esto es así porque los cónyuges viven una relación que tiene estructura de alianza, es decir, obliga a los esposos a entregarse recíprocamente buscando siempre el bien conyugal, la perfección del otro, y el bien de los hijos fruto de su unión. Y esta potestad soberana de instituir el matrimonio y, a través de él, la familia, como articulación de las relaciones sociales más esenciales de la persona humana, no puede —o no debe— ser invadida por el Estado, porque pertenece en exclusiva al varón y a la mujer.

Lo cual nos lleva a admirarnos del imponente poder soberano que se encuentra en el interior de la alianza conyugal y al alcance de cualquier hombre y mujer, por humildes que sean. El poder de generar el primero de los vínculos jurídicos. Un auténtico poder institucional; es decir, un poder capaz de poner en la existencia vínculos jurídicos reales que articulan la realización social de las personas. En pocas palabras; la soberanía de crear la primera y más radical de las instituciones sociales humanas: el matrimonio. Gracias y a través de su propia libertad, el hombre y la mujer son capaces de crear un vínculo entre ellos no solo moral, sino rigurosamente jurídico, que constituye la primera célula social.[12]

Hay, por tanto, una íntima relación entre persona —varón y mujer—, familia y sociedad, que están vinculadas mutuamente por lazos vitales y orgánicos.[13] Confirmamos, entonces, nuestra tesis de partida: la diferencia sexual es la base de la sociedad.

2. LA DESTRUCCIÓN DEL SENTIDO SOCIAL DE LA SEXUALIDAD

Y, sin embargo, impera en la actualidad una concepción de la sexualidad como

algo privado y puramente subjetivo, algo propio única y exclusivamente de la intimidad de cada uno. Es un planteamiento que se ha ido gestando desde hace décadas y que ha tomado velocidad de crucero con la revolución sexual.

Desde los años sesenta se fueron abandonando las concepciones sociales de la sexualidad que hasta el momento se habían aceptado y se abrió la puerta hacia un feroz individualismo, también en lo sexual, que condujo a la quiebra de los pilares básicos de la vida social tal como se habían entendido durante milenios. Me refiero a la diferencia sexual, al matrimonio y a la familia.

El influjo de la revolución sexual y, muy especialmente, de la píldora anticonceptiva hizo que la sexualidad se desvinculara del compromiso, del amor y de la procreación y se redujera a mera genitalidad. En la actualidad, se ha dado un paso más y se desvincula incluso de la biología, quedando reducido a lo sentimental y afectivo, a lo estrictamente subjetivo y privado, y dejando al arbitrio del sujeto dotar de cualquier significado a su propia sexualidad y a las relaciones que pueda establecer.

Prima en el pensamiento dominante una visión dualista que reduce el cuerpo a materia disponible, a instrumento utilizable a capricho. Se niega al cuerpo cualquier significado personal y se considera que se puede hacer cualquier cosa con él. Cada uno se puede autoconstruir libremente, sin ningún condicionamiento y desde una desvinculación total, de los demás y del propio cuerpo.

Hablo, obviamente, de la ideología de género, que se puede considerar como la negación moderna de la naturaleza humana. En la historia de Occidente siempre se ha asumido que hay un orden natural en la realidad, un orden que podemos conocer con la razón. Lo cierto es que esta noción se puede encontrar en cualquier civilización, por eso C. S. Lewis la denominó el tao, utilizando una palabra china que significa 'el camino'.[14] Según Lewis, dado que la realidad tiene un camino natural para adentrarnos en ella, la imagen que nos formemos de la realidad se puede calificar de correcta o equivocada según cuánto se parezca a lo que hay. Y debemos intentar que nuestros sentimientos y nuestras concepciones se adecuen a la realidad.

La propuesta de Lewis de someternos a la realidad del mundo es repugnante para el gnosticismo moderno. Hoy día no es el individuo el que tiene que adaptarse a la realidad, sino al revés. De ahí el llamado derecho a la autoconstrucción. Es la

última vuelta de tuerca del individualismo radical que se viene imponiendo desde hace décadas y que conduce a la abolición del sentido y significado de la diferencia sexual. Cuando se prescinde de la naturaleza y de la apertura a la vida, solo queda una búsqueda narcisista de placer inmediato, y entonces da igual cómo y con quién. El hombre y la mujer, al no entenderse a sí mismos, emprenden una rivalidad mimética y sus relaciones quedan desencajadas. El matrimonio y la familia entran en crisis y sufren las personas y las sociedades.

Todo esto trae como consecuencia la existencia de sociedades formadas por individuos cada vez más desarraigados, cada vez más solos. El problema es inmenso. Como muestra, pensemos en la reciente creación en el Reino Unido de un Ministerio de la Soledad, en el Gobierno de Theresa May. Ministerio que deberá ocuparse de más de nueve millones de personas (el 13,7% de la población total) que están solas.

Al hablar de soledad no hay que pensar únicamente en el caso de las personas mayores que caminan hacia la ancianidad sin apoyos familiares, algo, por otra parte, cada vez más frecuente. Hay que pensar en el sufrimiento y la soledad que producen el divorcio y el abandono, en la ausencia del padre, en el aumento de hogares monoparentales y monopersonales —el fenómeno conocido como singletons— en las heridas afectivas que tanto hacen sufrir a tantas personas que no se sienten amadas, y que, a veces, como consecuencia, llegan a ser incapaces de amar.

La soledad y el desarraigo conducen con frecuencia a una pérdida del sentido de la moralidad. Rod Dreher explica cómo el desarraigado abandona las normas morales objetivas, se niega a aceptar cualquier marco narrativo vinculante desde el punto de vista religioso o cultural que no derive de su voluntad, repudia la memoria del pasado como irrelevante y toma distancia de la comunidad como también de cualquier otra obligación social que no haya elegido.[15] Porque el hombre, separado de la amistad verdadera, de la relación con los demás, pierde cualquier referencia de un ideal de plenitud, siempre ligado a la experiencia de una comunión que él ha perdido.[16]

Esto se puede apreciar de una manera especialmente clara en todo lo referente a la sexualidad. Aquí, la libertad se vuelve espontaneidad pura que se afirma emancipándose incluso de las determinaciones biológicas del cuerpo.

Siempre han existido personas que han rechazado las normas morales y han

vivido de cualquier manera. Lo que está ocurriendo en los últimos tiempos es que la negación de la naturaleza y el individualismo feroz que venimos denunciando se imponen desde el poder público. Se provoca un debilitamiento de los vínculos naturales y un desprecio de la verdad que genera un individuo liberado y autosuficiente que se cree dueño de su propia vida y absolutamente libre, sin condicionamiento alguno. Solo sometido, eso sí, a la ley positiva, que ocupa el lugar de la moral.

Lo cierto es que el individuo liberado y autosuficiente se convierte con facilidad en un individuo alienado y solitario que busca amparo en cualquier lugar y acaba anhelando la protección del Estado. Hanna Arendt ya señaló esa complicidad de los extremos: el individualismo, que parece ser la pura afirmación de la libertad individual, asola a las personas, las secciona de sus solidaridades naturales y así las hace dependientes del Estado, dóciles a la masificación y a todo viento de propaganda.[17]

Quizá por eso la familia ha sido siempre uno de los principales objetivos de todas las ideologías revolucionarias. Porque la mejor estrategia para doblegar al individuo es dejarlo solo, a merced de las imposiciones del pensamiento dominante, sin familia, sin respaldo. No hay nada mejor para el despotismo que tener a la persona desprotegida y desamparada frente al dominio aplastante de las ideologías totalitarias.[18]

CONCLUSIÓN

El matrimonio, que se edifica sobre la diferencia sexual, es el primer vínculo sobre el que se tejen las relaciones familiares, base de la sociedad. La negación de la relevancia social de la diferencia sexual solo puede conducir a la destrucción de la persona y de la sociedad entera. Se confirma, pues, la hipótesis de partida: la diferencia sexual entre el hombre y la mujer es relevante socialmente: es más, es el principio generador de toda la vida social y debe ser reconocida y protegida desde la política.

Para la recuperación de la persona, la superación de la soledad y del desarraigo, para el redescubrimiento de la identidad masculina y femenina, de la belleza de la complementariedad y de la grandeza del amor humano es imprescindible

impulsar una cultura de la familia y una legislación con perspectiva de familia. Y esto no es posible sin el reconocimiento de la identidad sexual del hombre y de la mujer y de su reciprocidad asimétrica.

▪

[1] ALASDAIR MACINTYRE, (2001). Animales racionales y dependientes. Paidós, Barcelona.

[2] SCOLA, Angelo. (1989). Hombre-mujer. El misterio nupcial. Encuentro, Madrid, p. 121.

[3] MELENDO, Tomás. Por qué de la familia, Almudi.org https://www.almudi.org/articulos-anti-guos/7539-el-por-que-de-la-familia-tomas-melendo

[4] MELINA, Livio. Por una cultura de la familia. XXXIV.

[5] HADJADJ, Fabrice. La profundidad de los sexos, p. 381.

[6] HADJADJ, Fabrice. (2015). Qué es una familia. Nuevo Inicio, Granada.

[7] SCOLA, Angelo. Op. cit., pp. 35-40.

[8] SAN JUAN PABLO II. Carta Encíclica Familiaris consortio, 11.

[9] NORIEGA, José. (2005). El destino del Eros. Palabra, Madrid, pp. 19-89.

[10] CARRERAS, Joan. (2008). Soberanía conyugal. Lulu.com, p. 82. Disponible en http://www.lulu.com/es/es/shop/joan-carreras/soberanía-conyugal/ebook/product-17444656.html, 82, op. cit., p. 11.

[11] Ibid., p. 124.

[12] VILADRICH, Pedro-Juan. (1994). «La familia soberana». Ius canonicum, XXXIV, n.º 68, p. 437.

[13] PONTIFICIO CONSEJO PARA LA FAMILIA. (1983). Carta de los derechos de la familia.

[14] (2007). La abolición del hombre. Encuentro, Madrid.

[15] «The Benedict Option», Sentinel. New York, pp. 40 y ss.

[16] MELINA, Livio. Por una cultura de la familia.

[17] HADJADJ, Fabrice. (2015). Op. cit., pp. 164-165.

[18] VILADRICH, Pedro-Juan. (1990). El pacto conyugal. Madrid: Rialp, p. 80.

LA FAMILLE, PILIER D'ÉCOLOGIE HUMAINE

Tugdual Derville

INTRODUCTION: LA FAMILLE NOUS EXPLIQUE

Je suis heureux de partager ces réflexions sur la famille. Sa place dans l'organisation de la société humaine est plus centrale qu'on ne l'imagine.

La famille est difficile à défendre: selon Fabrice Hadjadj (2014),[1] c'est elle qui «nous explique»; alors comment l'expliquer? Le regard que nous lui portons est paradoxal, fait d'amour, de tendresse… et de ressentiment, voire de haine. Elle nous est «chair», vitale. De l'intérieur, nous peinons à percevoir son importance. Il faudrait sortir de soi-même pour en parler en toute objectivité. Impossible. Ceux qui critiquent ses défaillances parlent souvent d'eux-mêmes, à l'image de Michel Foucault donnant à ses élèves comme sujet de dissertation[2] «La famille névrotique, c'est-à-dire la famille tout court». Il affirmait lucidement que toute son œuvre était autobiographique. Le romancier Yann Moix, dans son livre Naissance, prix Renaudot 2013, fustige la famille en incitant «non pas [à] tuer le père, mais [à] tuer en nous le fils, (…) à s'affranchir de ses gènes pour (…) trouver d'autres parents». La chercheuse au CNRS Marcella Iacub pronostique et souhaite La fin du couple (2016) et de la fidélité sexuelle, et le retrait précoce des enfants à leurs parents pour une éducation égalitaire. Elle se réjouit d'imaginer que «la grossesse ne sera bientôt plus qu'un mauvais souvenir pour les femmes», tablant sur la maternité extracorporelle pour affranchir les femmes de la procréation. Tous règlent ainsi des comptes personnels avec leur histoire traumatisée. Pour eux, la famille est simplement source d'aliénations.

La famille peut en effet sembler «indéfendable» par les maux qu'elle cause. Aucune famille n'est parfaite; toute famille est, d'une certaine façon, maltraitante, comme la vie. Beaucoup se laissent entraîner dans la curée antifamiliale. Les brillants déconstructeurs n'en finissent pas de faire le procès

de la famille, boucémissaire facile.

Je voudrais nous encourager, selon la primauté chère au pape François[3] «La réalité est supérieure à l'idée» à revenir au réel. A retrouver les fondamentaux de l'écologie humaine, qui s'incarnent dans la famille: rien ne saurait la remplacer; elle reste plébiscitée.

Je propose trois paradigmes pour ajuster notre regard sur la famille. La notion d'écologie humaine peut nous aider à réintégrer la famille dans la nature humaine, comme son maillon fort, afin de la protéger pour ce qu'elle est: l'écosystème «de base» le plus favorable à tout être humain, la structure politique primaire à l'origine de toute la vie sociale, la principale ressource économique, essentielle à la prospérité. Façon de réhabiliter le concept peut-être trop abstrait de «cellule de base de la société».

I. LA FAMILLE, ECOSYSTEME A PROTEGER

La maternité corporelle

Pour partir du réel, commençons par la gestation: tout être humain naît d'une femme. Quel que soit son mode de conception, il a émergé du corps d'une autre après y avoir longtemps séjourné. Cet emboîtement des corps est une expérience culturelle et naturelle d'une richesse inouïe, qui reste mystérieuse. Elle n'est pas seulement biologique. On sait que l'enfant vit une fusion des émotions avec sa mère, et que, par exemple, il les partage au point qu'une expérience traumatisante pour elle, comme le décès de son compagnon bien-aimé, marquera davantage un fœtus qu'un nourrisson. Mais, avec notre mère, nous ne sommes pas seulement interdépendants, «fusionnels», soumis aux échanges hormonaux, biologiques et épigénétiques. Nous faisons aussi dans nos mères des expériences autonomes, singulières, personnelles: sensorielles, psychiques, intellectuelles et pourquoi pas spirituelles. Le philosophe juif Martin Buber (1957),[4] s'étonnant que la «bénédiction» rituelle soit paternelle, en déduit que celle de la mère vient de la substance même de son corps. La sacralité de la maternité tient au corps à cœur intime, où se joue, à l'abri des regards, l'émergence d'une autre

conscience. Quoi qu'il en soit, nous dormons, nous rêvons, nous nous éveillons à notre rythme dans le sein maternel. Le fœtus peut même s'évanouir! Nous voyons le jour, non pas à la naissance, mais au travers du ventre maternel, à 7 mois de grossesse. Et nous entendons aussi, au point qu'on a montré que le nouveau-né pleure déjà dans sa langue maternelle, car la gestation est une aventure biologique mais aussi culturelle. Nier l'importance des interrelations mère-enfant, in utero, alors que la mère, même simplement «porteuse», garde des traces épigénétiques du passage de ses enfants, c'est nier le réel. Alors que certains envisagent l'utérus artificiel pour libérer les femmes de la maternité, considérons comme un principe d'écologie humaine de naître d'une femme. Priver un être humain de l'enceinte maternelle protectrice serait une profanation. Le faire naître d'une machine serait contraire à sa dignité. La gestation corporelle nous offre une expérience essentielle, celle de l'anthropologie du don. Chacun reçoit la vie gratuitement. Nul ne se fait tout seul. On se reçoit d'une autre, qui s'est privée pour nous, nous a laissé «lui faire violence». Notre mère a inhibé ses défenses immunitaires pour nous permettre de naître, corps étranger bardé des gènes paternels. J'étais étranger, ma mère m'a accueilli. J'étais nu, j'ai été habillé. J'ai eu soif, on m'a donné à boire. J'ai eu faim, on m'a nourri, etc. Nous avons tous émergé du corps d'une mère, d'une mère nourricière (Alma mater). Ce constat écologique se poursuit naturellement après la naissance.

La parité originelle

Dès le début de la vie, la parité homme-femme dans l'engendrement est un précieux héritage millénaire pour chacun, garant de son identité. La dysmétrie des gamètes a du sens: nous sommes conçus par la rencontre entre la plus grosse cellule du corps féminin - l'ovocyte - et la plus petite cellule du corps masculin - le spermatozoïde.

Nous avons à transmettre ce principe d'écologie humaine fondateur aux générations futures. Les bricolages génétiques qui ont abouti à la naissance d'enfants à trois parents génétiques (par création d'un ovocyte hybride, utilisant le noyau de celui d'une première femme et le cytoplasme et les mitochondries d'une seconde) sont transgression absolument inédite dans l'histoire de l'humanité.

J’ai participé en 2014 à Rome au congrès Humanum sur l’altérité père-mère dans la famille. Des représentant de 14 religions et familles spirituelles témoignaient de l’importance d’offrir aux enfants «le yin et le yang», deux facettes complémentaires pour façonner l’humanité. C’est désormais une bataille anthropologique qui oppose les tenants d’une neutralisation ou d’une abolition du genre à ceux qui estiment que la distinction homme-femme est un principe originel d’écologie humaine. Le nier serait dénaturer l’humanité. S’il n’y a pas de famille modèle, la parité père-mère dessine un modèle universel, préférable pour l’enfant.

Naissance et culture de la vulnérabilité

En naissant, nous entrons dans une culture spécifique (nés nus, nous sommes habillés) et dans une culture universelle, celle de la vulnérabilité. C’est également une réalité d’écologie humaine. La mise au monde du petit être humain par sa maman s’effectue avec l’aide, les soins d’une tierce personne: traditionnellement une sage-femme. Expérience humanisante pleine de sens: faire preuve d’humanité, c’est se pencher sur un plus fragile pour en prendre soin, le protéger, l’aimer. Expérience de miséricorde: le cœur se penche sur la misère.

La société témoigne naturellement –par la fragilité du couple mère-enfant– de l’universalité de l’altruisme, qui faisait s’étonner le confucianiste Meng Ke,[5] bien avant Jésus Christ, devant le caractère instinctif de la compassion inspirée par tout fragile bébé. On peut aussi citer l’histoire à portée universelle du petit Moïse, sauvé par cinq femmes, maternelles, saisies aux entrailles de compassion: ses deux sagesfemmes (Shifra et Pua), sa mère, sa sœur et la fille de l’ennemi, Pharaon. «Toute femme est maternelle» affirme Gertrud von Le Fort (1934),[6] que ce soit physiquement, culturellement ou spirituellement, comme passeuse de vie, de culture, de foi.

L’écosystème le plus propice à l’épanouissement de l’enfant doit être durable, car lui faut du temps –plus qu’à aucun animal– pour acquérir son autonomie et sa liberté. Là encore, le corps maternel témoigne pour la famille: nous n’avons rien trouvé de mieux que le lait maternel pour le nourrisson. Il sauve les grands

prématurés, s’adapte à chaque âge, prévient les maladies. On entend souvent qu’«on ne vit pas seulement d’amour et d’eau fraîche»; pourtant, le nourrisson dépérit s’il n’est ni aimé, ni hydraté. Arracher précocement l’enfant au corps de sa mère est un déni d’écologie humaine.

Le rôle du père n’en est pas moins important, mais il est naturellement différent. La nécessaire stabilité de l’écosystème éducatif plaide en faveur de l’exclusivité et de la fidélité sexuelle chez l’Homo sapiens. L’errance ou l’absence des pères favorise «l’ensauvagement» des enfants, selon l’expression de Chantal Delsol (2018).[7]

La culture de la vulnérabilité se déploie dans la famille jusqu’à la mort. Cette solidarité naturelle durable s’y exprime entre «mortels», jusqu’aux rites funéraires. Cela les différencie des animaux dont le sacrifice pour leur progéniture est limité dans le temps.

Dans mon essai, Le temps de l’Homme (2016),[8] je décris la façon dont trois murs porteurs de l’écologie humaine sont aujourd’hui très attaqués: la maternité corporelle, l’altérité sexuelle, et la famille en tant que telle, comme source de la société. Après les écosystèmes à la protection desquels les lanceurs d’alerte écologistes ont su ouvrir notre conscience, la nature même de l’être humain est menacée: car lui aussi possède une nature à respecter. C’est un défi inédit: à nous de léguer aux générations futures les repères anthropologiques dont nous avons hérité, car ils sont les plus propices à leur épanouissement.

Lors du congrès Humanum (2014), le pape François[9] a promu « une nouvelle écologie humaine» en soulignant que «les milieux sociaux comme les milieux naturels ont besoin d’être protégés». Selon lui, la crise de la famille a «apporté une dévastation spirituelle et matérielle à d’innombrables êtres humains, en particulier aux plus vulnérables» et causé une «augmentation de la pauvreté», dont les premières victimes sont «les femmes, les enfants et les personnes âgées». C’est cette «crise de la famille » qui est à l’origine d’une «crise de l’écologie humaine» car la famille constitue l’un des «piliers fondamentaux» d’une nation, parmi «ses biens immatériels » les plus précieux. Défendre la famille est en réalité une exigence politique.

II LA FAMILLE, STRUCTURE POLITIQUE A DEFENDRE

Famille, source de l’autorité légitime

Je propose ici une inversion de paradigme pour envisager la place de la famille visà-vis du politique.

On considère souvent la famille comme une entité fragile, subordonnée, devant bénéficier du soutien de la plus haute autorité politique. Mais c’est l’inverse! C’est bien la famille qui est à l’origine de toute autorité.

Là aussi, revenons au réel. Sous quelle autorité naît-on, qui décide de notre prénom, du lieu où nous allons vivre, de notre rythme de vie etc.? L’autorité parentale est la source de toute autorité. Que la nature ait prévu, pour exercer une magistrature suprême sur les enfants, un tribunal paritaire homme - femme, dont les édits sont sans appel, n’a rien d’anodin. Les parents sont chargés de prendre des décisions, d’édicter des règlements et des lois spécifiques, de façon souveraine. Grâce à leur autorité conjointe, ils règlent les conflits, encouragent, récompensent et sanctionnent, en adaptant sans cesse autorisations et interdictions, selon l’âge et la maturité de leur enfant. L’écosystème père - mère - enfant est le plus approprié pour accomplir cette mission.

Au congrès Humanum, j’ai entendu un père de famille africain défendre la supériorité de la famille monogame: l’homme y est un roi, expliquait-il, sa femme une reine, tout enfant un prince ou une princesse, et le domicile est comme le palais de ce royaume qu’est la famille.

J’ajouterais le statut particulier de la chambre conjugale, sanctuaire inviolable. Nous savons combien la souveraineté de la famille, marquée par l’inviolabilité du domicile, est une condition clé de la vie démocratique. Tout totalitarisme tente d’y faire intrusion. En démocratie, les pouvoirs publics ne font irruption dans la famille que pour des motifs graves; et c’est en désespoir de cause qu’on retire des enfants à leurs parents, car on les sait irremplaçables. Notons au passage que la gestation par autrui suppose un abandon de souveraineté «à la source» de la mère, au détriment de son enfant, et d’elle-même. Expérience totalitaire envisagée par Orwell dans 1984[10]: «On enlèvera les enfants à leur mère comme on enlève leurs œufs aux poules.» C’est ce qui est arrivé à l’américaine Mélissa Cook (2016), qui a dû céder ses triplés au commanditaire

de la GPA.

Nier la souveraineté des parents, c’est soumettre leurs enfants à l’arbitraire d’autorités moins légitimes, voire illégitimes, à la fois multiples et instables.

Famille, école de la liberté

La liberté des choix éducatifs des parents est le corollaire de la liberté personnelle, de conscience, d’expression, d’aller et venir de tous ses membres de la famille: elle est, pour les enfants, une rampe de lancement vers la liberté.

Cet apprentissage fait de la famille une petite démocratie. Tous les parents savent qu’ils doivent sans cesse réévaluer les contraintes qu’ils font peser sur leurs enfants, ce qui s’avère souvent complexe à l’adolescence. Dans nombre de familles, les décisions majeures sont prises après consultation des enfants, chacun selon son âge.

La famille est à l’origine de toute fraternité: frères et sœurs apprennent à vivre ensemble sans s’être choisis. C’est l’école de toute vie en société, où l’on apprend à gérer les conflits pour bâtir la paix. La fraternité inscrite dans la devise de la France trouve son origine dans la famille. De même la notion de «mère patrie», ainsi que le concept de loi, largement inspiré du rôle du père, qui pose au petit enfant la limite de sa présence, l’aide à dé-fusionner par rapport à sa mère, et régule sa violence.

FAMILLE, MICROSOCIÉTÉ

La famille est donc la première pierre de la société: le village est une famille de familles, et d’échelon en échelon se construit la Nation. Comme elle, la famille a ses communs: son histoire en devenir, son langage spécifique, ses rites...

La famille est naturellement le lieu où l’on apprend le service du bien commun,

c’est à dire - songeons à l’organisation des loisirs ou des vacances - le lieu où l’on concilie le bien de chacun avec le bien de tous, sans omettre le souci de la santé, et, si les parents y prennent garde, ceux de l’environnement et des personnes fragiles. Car, par essence, les parents sont là pour se donner à leurs enfants, leur enseignant en actes l’anthropologie du don.

La famille face à l’État

L’État doit soutenir, corriger ou compenser la famille, sans rêver de la remplacer. Certains responsables politiques sont pourtant tentés de faire intrusion dans la vie familiale, d’«arracher les enfants aux déterminismes familiaux», voire de «s’appuyer sur la jeunesse pour changer les mentalités», selon un ancien ministre de l’éducation nationale français (V. Peillon, 2012-2013).

La tension pouvoir publics - famille se cristallise souvent sur l’École et autour de la religion, l’État étant tenté de bafouer le principe de subsidiarité, au détriment des parents. En France, tout un courant de pensée tend à voir dans la famille en elle-même un totalitarisme patriarcal et conservateur, obstacle à l’émancipation des futurs citoyens. Mais aucun orphelinat ne peut offrir aux enfants ce qu’apportent des parents, même défaillants.

Défendre la famille est, en soi, le fondement d’un projet politique. D’autant que la famille est le tout premier déterminant de la prospérité économique.

III LA FAMILLE, SOURCE DE PROSPERITE ECONOMIQUE

Un regard exclusivement financier ne rend pas compte de l’apport déterminant de la famille durable à l’économie.

Famille et PIB

Le calcul du Produit intérieur brut néglige le travail gratuit qui, pour certains économistes[11] représente 3/4 du PIB, dont 64% serait «domestique», essentiellement réalisé au sein des familles. Cette richesse invisible est largement produite par les femmes. C'est seulement quand ce bénévolat méconnu est remplacé par un travail rémunéré (à l'occasion d'un accident ou d'une évolution des mœurs) qu'on se rend compte de sa valeur. Des soins aux nourrissons à l'aide aux devoirs, la valeur du travail des parents, nuit et jour, semble incalculable. Aucune allocation familiale ou déduction fiscale ne saurait les compenser. Les dépenses de politique familiale ne constituent qu'un maigre dédommagement de cet apport à l'économie.

Famille et dépenses publiques

Même constat pour ce qui concerne la contribution aux «dépenses de santé» au sein des familles. Une bonne part du maintien à domicile des personnes âgées dépendantes tient au dévouement de «l'aidant de proximité» dont la propre santé préoccupe les autorités sanitaires. Les quinquagénaires, «génération pivot», contribuent tant à l'installation de leurs enfants dans la vie active et familiale qu'à l'aide à leurs parents vieillissants.

Les solidarités verticales entre générations compensent partiellement les inégalités qui les séparent. Il n'est pas anodin que la famille soit le sanctuaire du début et de la fin de vie, lieu d'où l'on vient et où l'on retourne: elle nous enfante à la vie comme à la mort. Valeur refuge, elle est un amortisseur de crise en cas d'épreuve, de chômage, de maladie... Elle nous apprend la tendresse et la protection du plus fragile. Elle qui sait, en principe, nous accueillir inconditionnellement, à l'image du pianiste de jazz Michel Petrucciani, évoquant son fils qui portait le même handicap que lui:[12] «Refuser sa maladie serait comme me refuser moi-même». Certes, les solidarités horizontales ont diminué. Les Africains peuvent s'étonner du «rabougrissement» de la famille occidentale, qui n'est plus un refuge solidaire pour les cousins, oncles, tantes, neveux et nièces... La famille nucléaire est plus vulnérable que la famille élargie, clanique, même si cette dernière tend à contester la souveraineté des parents.

Toujours est-il que la famille reste plébiscitée, quand semble triompher l'individualisme. Alliance VITA a conduit en 2016 une grande enquête «un siècle de filiation[13]». Nous y interrogions les français sur leur relation avec leur père et leur mère, la spécificité des qualités de l'un et de l'autre. Le résultat est frappant, à la fois par l'attachement filial qu'il dénote, mais aussi par la différence marquée entre l'apport du père et celui de la mère, que certains voudraient «neutraliser». Plus récemment, le sondage que nous avons commandité à l'IFOP[14] (2018) montre que 93% des français estiment que le père a «un rôle essentiel» pour l'enfant, et 73% que père et mère ont des rôles «différents et complémentaires» plutôt qu'«identiques et interchangeables». Les pères se sont montrés encore plus déterminés à défendre leur rôle que le reste de la population. Il leur est parfois difficile deprendre leur place, dans un monde où le masculin est de plus en plus contesté.

Le coût des fractures familiales

La conscience de la valeur économique et sociale clé de la famille devrait distinguer la vraie politique familiale, qui encourage toutes les familles, de la politique sociale de la famille, qui soutient les familles en difficulté. L'une est préventive, l'autre curative.

A contrario, le coût induit par les fractures familiales vient compléter notre prise de conscience du rôle essentiel de la famille durable comme source de bien-être, et d'économies gigantesques pour les pouvoirs publics.

Les difficultés induites par la dissolution de la famille sont multiples: problèmes de logement, de niveau scolaire, violence adolescente, toxicomanie, délinquance. Pour tous les membres d'une famille, les ruptures conjugales ne sont pas seulement traumatisantes, elles sont facteur de précarité, surtout pour les femmes et les enfants. Mais elles sont aussi à l'origine d'une bonne part de l'errance de certains hommes sans domicile fixe. En France, les 35% des familles monoparentales vivent sous le seuil de pauvreté. Lorsque j'étais consultant pour des institutions médico-sociales, j'ai relevé un paradoxe: une bonne part des causes de la précarité des personnes aidées était liée à une fracture familiale, mais les travailleurs sociaux n'osaient pas le relever par peur d'être taxés de

conservatisme.

Conclusion: Famille et enracinement

Le mouvement social de résistance qui a surgi en France en 2012-2013 contre la loi instaurant le mariage des personnes de même sexe assorti du droit d'adopter des enfants est un mouvement d'écologie humaine. La réforme désormais en débat, la création de familles monoparentales ou homoparentales par escamotage délibéré du père, réduit à un donneur de gamète, lui donne raison. Porté par un «individualisme intégral[15]» issu de mai 1968, un puissant courant de pensée libéral-libertaire tente désormais d'éradiquer du vocabulaire ce qui fait référence à la maternité ou à la paternité. Il réclame qu'on ne nomme plus «maternelles» les classes pour les tout-petits, et que les fêtes des mères et des pères soient renommées «fête des parents». Des formulaires administratifs commencent à faire figurer les mentions «parent 1» et «parent 2». Pour décrire la gestation par autrui, pratique qui éclate la maternité, on veut remplacer l'expression «mères porteuses» par «femmes porteuses». L'insistance des commanditaires à nier le statut de mère à celle qui porte l'enfant est symptomatique. On banalise une «fonction parentale» au détriment du lien biologique en parlant de «parent d'intention». Les nouveaux modes de procréation se rapprochent des pratiques industrielles et commerciales: constats, avec clauses de ruptures et pénalités, conception en chaîne, vérification du livrable etc. On n'est plus très loin du Meilleur des mondes[16] (cf. Blanche Streb, Bébés sur mesure, Le monde des meilleurs, Artège, 2018). En passant «de la couette à l'éprouvette», les normes procréatrices font glisser l'enfant du statut de personne à accueillir à celui d'objet à acquérir. La perspective transhumaniste du bébé OGM et de l'homme augmenté s'en trouve encouragée.

Nous nous trouvons finalement devant un choix de société: soit la famille est la source et le modèle de l'organisation sociale; soit elle est vue comme l'ennemie de notre autonomisation. C'est à partir du lien conjugal solide que se cristallise la société. Sans ce lien, elle devient vite «liquide» selon le mot de Zygmunt Bauman.[17] L'humanité devient une collection d'individus autonomes, isolés à cause de l'infidélité. La loi du plus fort sévit.

Chaque famille durable, ancrée dans un engagement fidèle, peut au contraire, malgré ses limites et ses fragilités, devenir une oasis de «vie dans [l'amour et] la vérité[18]», contribuer à réparer une société déchirée, en reconnaissant comme des valeurs d'humanité l'interdépendance entre ses membres, la vulnérabilité et la bienveillance. L'humanité est alors un tissu vivant de personnes reliées, enracinées les unes dans les autres. Car «l'enracinement est peut-être le besoin le plus important et le plus méconnu de l'âme humaine» notait Simone Weil[19] (1949), selon laquelle «chaque être humain a besoin (…) de recevoir la presque totalité de sa vie morale, intellectuelle, spirituelle, par l'intermédiaire des milieux dont il fait naturellement partie.» Immense responsabilité pour la famille, ancrée dans un lieu, une nation, une culture, une religion. Alors que la société solidaire naît dans la famille, l'individualisme génère une société d'affrontement. D'un côté enracinement; de l'autre déracinement. La famille est vitale pour notre humanisation. Elle est comme le feu, lumière dans les ténèbres, à partir duquel la société peut se régénérer et se développer dans sa quête de bonheur.

▪

[1] Hadjadj, F. (2014). Qu'est-ce qu'une famille?. Paris, France: Salvator.

[2] Eribon, D. (2011). Michel Foucault. Paris, France: Flammarion, 167-168.

[3] Pape François. (2013). Evangelii gaudium, n.° 233.

[4] Buber, M. (1957). Moïse. Paris, France: Presses universitaires de France, 32.

[5] Lévy, A. trad. (2008). Mencius. Payot & Rivages, 85.
https://fr.wikipedia.org/wiki/Mencius

[6] Von Le Fort, G. (2008). La femme éternelle. Versailles, France: Via Romana.

[7] Delsol, C. (2018, 23 octobre). «Ensauvagement des jeunes, où sont les pères?». Le Figaro. http://www.lefigaro.fr/vox/societe/2018/10/23/31003-20181023ARTFIG00235-chantal-delsol-ensauvagement-des-jeunes-o-sont-les-peres.php

[8] Derville, T. (2016). Le temps de l'Homme, pour une révolution de l'écologie humaine. Paris, France: Plon.

[9] http://www.catholicherald.co.uk/news/2014/11/17/futbol-text-pope-franciss-opening-address-to-hu-manum-conference/

[10] Orwell, G. (1949). 1984. Londres, Royaume-Uni: Secker and Warburg.

[11] Insel, A. (2008). La Société vue du don, manuel de sociologie antiutilitariste appliquée. Paris, France: La Découverte.

[12] https://www.citizenjazz.com/Michel-Petrucciani-le-film.html

[13] https://youtu.be/SLIPihySJCw

[14] https://www.alliancevita.org/2018/06/sondage-regard-francais-paternite/

[15] Gomez, PY. (2018). http://www.ecologiehumaine.eu/sortir-de-lindividualisme-integral-par-la-coo-peration/

[16] Huxley, A. (1932). Brave New World. Londres, Royaume-Uni: Chatto & Winbus.

[17] Bauman, Z. (2004). L'Amour liquide, De la fragilité des liens entre les hommes. Paris, France: Éditions du Rouergue.

[18] Havel, V. (1994). Essais politiques. Paris, France: Calmann-Levy.

[19] Weil, S. (1949). L'enracinement. Paris, France: Gallimard.

EDUCACIÓN DE LA AFECTIVIDAD

Nieves González Rico

ESCENA: P&G THAK YOU MUM (2014) 2 MIN

Anuncio de la multinacional P&G con ocasión de las Olimpiadas de Invierno de 2014, y dedicado a las madres.

Atracción y miedo, amor que acoge, levanta y lanza de nuevo a la grandeza de la realidad. Deseo, entusiasmo, fascinación y, junto con ellos, desánimo, dolor, cansancio, vergüenza, enfado, decepción, inseguridad y amor que una y otra vez, incansable, consuela y en un abrazo cálido y firme alivia, levanta y pone una y otra vez delante de la mirada la grandeza de una meta. Porque no basta enseñar a un niño a caminar. Necesita un lugar al que dirigirse y será este anhelo profundo, el fin de su vida, lo que vaya ordenando sus pasos. Y al llegar, como al final de una larga peregrinación, la mirada se vuelve y reconoce a aquellos que han caminado a nuestro lado discretamente retirados, casi imperceptibles, pero presentes, y se experimenta alegría, gratitud, admiración, respeto, deseo de corresponder, en definitiva, deseo profundo de amar como se ha sido amado por los que, acompañándolo, han facilitado que se despliegue su potencialidad como ser humano único e irrepetible, capaz de buscar lo grande, lo bello, lo justo, lo bueno y, con ello, han educado su corazón y su vida.

EL VALOR DE LA REALIDAD

Educar (ed-ducere 'extraer, sacar fuera') es introducir en la realidad que nos recibe al nacer, que nos precede, que no creamos con nuestro sentir, sino que nos

hospeda y ante ella aprender a formularnos las grandes preguntas:

•¿Qué es esto? —la pregunta sobre la verdad.

•¿Qué valor tiene lo que existe? —la pregunta sobre la bondad.

•¿Para qué existe? —la pregunta sobre el sentido.

¿Qué es mi cuerpo? ¿Qué son los besos o los abrazos y qué valor tienen? ¿Qué es la vida? ¿Qué es el perdón o la fidelidad y qué valor tienen? ¿Qué es la sexualidad? Y si me traslado a lo más existencial, ¿quién soy yo?, ¿para qué he nacido?

Ante la hondura de estas preguntas podemos pensar que el papel esencial es la educación de la inteligencia como capacidad de buscar la verdad y de la voluntad, que es, en definitiva, quien toma las decisiones y las transforma en acciones. Inteligencia y voluntad, las dos grandes dimensiones espirituales del ser humano, se presentan como las decisivas para que la vida se desarrolle en plenitud. Durante generaciones, todo el esfuerzo educativo se ha planteado desde esa perspectiva y, paradójicamente, nos hallamos ante una sociedad y una cultura que afirma: «Yo soy lo que siento». ¿Es verdad que soy predominantemente lo que siento? ¿Mi emotividad crea la realidad? Se afirma en muchas instancias culturales. ¿Yo soy lo que siento o más bien, porque soy, porque existo, porque la vida me ha sido dada en mi humanidad bio-psico-socio-espiritual, soy capaz de sentir y mis sentimientos hablan de una causa, hablan de mi historia? Claramente, yo no soy solo lo que siento. Soy también mi cuerpo, que me hace visible, soy percepción, atención, motivación, memoria, pensamiento y lenguaje. Soy biografía, y no existe otro ser humano con mi camino personal. Soy, además, modulado por una cultura determinada y en mi grandeza y complejidad, ¿Qué es el afecto y qué valor tiene? ¿Qué es educar la afectividad?

La afectividad (affectus) es la capacidad de quedar tocado, de ser afectado por la realidad que se me hace presente, y también es la capacidad de responder ante esa realidad que me apela.

¿Cuál es la primera experiencia de realidad en la vida humana? Nueve meses de

íntima relación madre-hijo en el embarazo. Todo ser humano empieza a existir dentro de otro ser en una total entrega confiada, en una total custodia. La madre no solo acoge al hijo cobijándolo en su seno, sino que ella misma se ve transformada profundamente por esta relación, por esta primerísima comunión interpersonal. Vivirá incertidumbres, alegrías, nuevos miedos, incomodidades, sacrificios y esperanzas, siempre compartidas en el silencio de una intimidad que no precisa de palabras, pues está más allá de ellas. La misma unidad profunda y silenciosa que en ocasiones se recibe como don al final de la vida, cuando se experimenta el privilegio de estar presente junto a la persona amada, y solo verla marchar nos hace mejores.

Afecto, como su propio nombre indica, supone la posibilidad de vernos a-fectados, «hechos-junto-a», «hechos-con-otro». La afectividad humana nos habla de relación, no de una relación cualquiera, como pudiera ser la distancia física entre dos cuerpos, o la semejanza de color o de peso; la afectividad nos habla de una relación que, al hacernos, nos transforma interiormente.[1]

«¿Qué es lo que permite a los niños aprender cuando son tan pequeños?», se pregunta Giancarlo Cesana en su libro Y yo, ¿quién soy? de Ediciones Encuentro. «¿Qué es lo que comunica un padre que resulta tan decisivo, tan fundamental y tan elemental hasta el punto que no hace falta estudiar para transmitirlo?», vuelve a preguntarse. Transmite una certeza afectiva.[2] Para un niño, la verdad es amor, es una persona que vive para él buscando su crecimiento y su bien y enseñándole a introducirse en el mundo con una mirada apreciativa, segura, porque tiene una mano que lo aferra. La certeza de poder abrazar la realidad, de que sea amable ante mis ojos, nace de la certeza de ser yo mismo abrazado. Por eso, la falta de amor en la infancia, la ausencia de un vínculo seguro y, muy especialmente, la violencia física o psicológica pueden provocar una herida en el corazón y, desde él, en la mirada, que sustituye el natural asombro y la simpatía previa por el recelo y el temor que tanto dificulta el aprendizaje y la sociabilidad.

Esta vida, este don, se recibe en el regalo del cuerpo, que es, al igual que la persona, sexuado. Existe en masculino y femenino mostrándonos nuestro límite y nuestra grandeza. Nuestro límite, porque somos contingentes, no podemos

estar en dos sitios a la vez, ni ser todo el hombre. Siempre hay ante nosotros una forma distinta de ser y estar en el mundo que nos interpela y con la que es posible construir una alianza. Pero lo más bello es que el cuerpo sexuado señala y revela nuestra grandeza y el sentido de la vida: anhelamos amar y ser amados, vivir y hacer vivir. Deseos que se manifiestan, a veces profundamente dañados, en las preguntas de jóvenes y adultos:

•¿Cómo podemos relacionarnos mejor para ser aceptados?

•¿Cómo se puede superar la inseguridad y la preocupación sobre lo que los demás piensan de ti?

•Si mi amigo está saliendo con la chica que me gusta, ¿me tengo que alegrar por él?

•¿Es normal que, cuando discutes en serio con alguien al que aprecias y quieres, sientas que ya nada volverá a ser lo mismo?

•¿Por qué acabas enfadándote cuando se tienen opiniones o sentimientos distintos?

•¿Por qué nos enamoramos?

•¿Estar enamorados es estar teniendo relaciones sexuales todo el rato?

•¿Por qué a veces hay arrepentimiento al perder la virginidad?

•Si tú ya tienes fama de liarte con mucha gente y quieres cambiar, ¿qué haces?

•¿Por qué existen los celos, si el amor es algo bueno?

•¿Se tiene que decir a la pareja que has sido infiel?

•¿Es posible recuperar la confianza y la plenitud sexual en el matrimonio después de una traición?

•¿Por qué duele tanto el desamor? ¿Existe un amor que pueda durar? ¿No es mejor divertirse y no esperar demasiado de la vida?

•¿Cómo se sabe si eres o no eres gay?

•¿Es bueno tragarse el semen?

•Si practicas sexo anal, ¿qué puede suceder en cuanto al embarazo?

•¿Puede haber embarazo tomando pastillas y usando condón?

•¿Cuánto cuesta y dónde se hace un aborto?

¿Hacia dónde caminar? ¿Quién acompaña a los padres, que portamos las heridas del tiempo que vivimos, en nuestra labor educativa y en nuestra vida? Para ser padres necesitamos ser hijos, estar sostenidos y ser confortados de forma corresponsable en la tarea de estar cerca, de hacer crecer, de ser transmisores de sentido; en definitiva, de generar. Esta importancia de acompañar es mayor cuanto mayor es la dificultad familiar, en la que el cuidado de los hijos se vive, en ocasiones, desde una gran soledad.

AL AMOR POR LA EDUCACIÓN AFECTIVA Y SEXUAL

Si quieres construir un barco, no ordenes a los hombres ir a por

madera ni distribuyas entre ellos los distintos trabajos. Es preferible

que les enseñes el anhelo por la inmensidad del mar»

Saint-Exupéry

El Instituto Desarrollo y Persona de la UFV ha abrazado y hecho suya la misión que durante casi dos décadas ha llevado adelante la Fundación Desarrollo y Persona: formar formadores y acompañar a niños, jóvenes y familias en el descubrimiento de la grandeza y belleza del amor y la sexualidad humana. La fundación nació de forma sencilla de un matrimonio que deseaba compartir con

otros la experiencia de relación que ellos, por gracia, habían conocido. Se inició como una asociación constituida junto con sus amigos, y fue creciendo como un milagro ante sus ojos. El encuentro con Sonia González, hoy compañera en esta mesa redonda y la Universidad Francisco de Vitoria regaló a este proyecto una nueva casa desde la que poder desarrollarse.

Ofrecemos cada día con audacia, a través de la educación afectiva y sexual y ante un desafío cultural sin precedentes, una respuesta no reactiva, sino propositiva, que va generando, en medio del mundo, cultura. Una mirada más intensa, más adecuada al corazón del hombre, que el niño y el joven, acompañado por sus educadores, precisa descubrir en su experiencia y en su propia corporeidad. Nuestro proyecto, Aprendamos a Amar, nacido en 2007 en colaboración con autores y entidades de gran prestigio que desarrollan su actividad docente en este ámbito del saber, ha ido creciendo y consolidándose en estos diez años.

¿A QUIÉN NOS DIRIGIMOS?

Formación de formadores

Nos dirigimos a los padres como primeros y fundamentales educadores. Pero la familia es una realidad abierta, generadora de sociedad, que se hace presente en los centros educativos, universidades, asociaciones, parroquias, y que enriquece y, a su vez, precisa ser acompañada para llevar adelante su gran misión. Por tanto, Aprendamos a Amar también se dirige los docentes de enseñanza reglada y no reglada y a los agentes de pastoral que trabajan con niños, jóvenes y adultos, porque enseñar a amar es la tarea de la Iglesia, que se transforma en cauce privilegiado de evangelización, como bien ha señalado el papa Francisco en el documento final del sínodo dedicado a los jóvenes (30 de octubre 2018). El pasado curso escolar llegamos a siete mil formadores.

Ofrecemos un curso base de formación de monitores, de treinta horas presenciales, reconocido como título propio por la Universidad Francisco de Vitoria, y jornadas y monográficos que se adaptan a las necesidades específicas

de la realidad que solicita la formación y con la que vamos realizando un camino compartido en el que todos crecemos juntos. Estos cursos los promueven colegios para sus familias o sus claustros de profesores, las universidades, destinados a profesores y PAS, parroquias, diócesis a través de las delegaciones de Familia y Vida, Enseñanza o Catequesis, movimientos eclesiales e instituciones que trabajan con jóvenes y familias en riesgo de exclusión social. Aprendamos a Amar pasa del módulo de mujeres o jóvenes libres de drogas en la prisión de Villanubla de Valladolid a las aulas universitarias. De España a numerosos países de América Latina (México, Perú, Costa Rica, Honduras, El Salvador y Paraguay), y cuenta ya en México con un centro acreditado Aprendamos a Amar y su equipo específico de profesores. El trabajo diario nos abre a una gran riqueza de carismas y formas distintas de educar, de culturas y costumbres, que nos confirman cada día que el corazón humano es el mismo y en él podemos encontrarnos y dialogar.

El programa facilita el acceso a publicaciones que constan de manuales para el educador, que recogen los contenidos fundamentales desarrollados a través de unidades didácticas y cuadernos de actividades con fichas de trabajo para los alumnos, además de soporte audiovisual. Las publicaciones, secuenciadas por edades siguiendo una pedagogía y despliegue gradual, se dirigen a educadores de niños de cinco a once años (educación infantil y primaria y catequesis de despertar cristiano, comunión y confirmación); educadores de jóvenes de once a catorce años (desde 6.º de educación primaria y primer ciclo de Secundaria y catequesis de confirmación); y educadores de jóvenes de quince a dieciocho años (segundo ciclo de secundaria y bachillerato y catequesis de posconfirmación). La colección se completa con otras publicaciones Aprendamos a Amar, como el libro +100 preguntas que te haces y los padres no saben cómo responder o La misericordia en la educación afectiva y sexual.

En la Universidad Francisco de Vitoria tenemos el privilegio de caminar cerca de la asignatura de Antropología, cursada en segundo, y de un modo especial de la comunidad docente de los profesores de humanidades y mentorías.

En enero de 2019, comenzaremos la aventura de formar on line, con el curso ILOVE y preparamos en septiembre de 2019 el lanzamiento de diversos módulos que constituirán un experto en Educación Afectiva y Sexual «Aprendamos a Amar». Con él deseamos dar respuesta a la necesidad de una formación de carácter especializado y multidisciplinar facilitando una relación posterior, un caminar común con las instituciones para apoyar el desarrollo de

proyectos educativos propios, tanto en el ámbito escolar como pastoral.

Formación directa a alumnos

Cada curso escolar, nuestros profesores tienen el privilegio de impartir directamente talleres en numerosas entidades educativas que nos encomiendan en España, de forma presencial, a más de catorce mil niños y adolescentes anuales.

Talleres en educación primaria, secundaria y bachillerato que nos regalan una certeza cada vez mayor de la esencialidad de esta vocación y misión. Y en ella la clave es una mirada conmovida ante la presencia del otro, sea quien sea, sea como sea, como el método más eficaz para generar un cambio cultural que no puede desarrollarse solo desde el ámbito de las ideas. Porque la inteligencia busca, pero es el corazón quien se encuentra con alguien que nos sorprende al presentar una novedad que despierta un deseo de adhesión y nos muestra que lo más bello de la vida es volver a comenzar. Por eso, son los profesores de Aprendamos a Amar a quienes hoy quiero agradecer su entrega generosa.

Os animo encarecidamente a no perder nunca esta sensibilidad y esta ilusión por la verdad; a no olvidar que la enseñanza no es una escueta comunicación de contenidos, sino una formación de jóvenes a los que habréis de comprender y querer, en quienes debéis suscitar esa sed de verdad que posee en lo profundo y ese afán de superación. Sed para ellos estímulo y fortaleza. Para esto, es preciso tener en cuenta, en primer lugar, que el camino hacia la verdad completa compromete al ser humano también por entero; es un camino de la inteligencia y el amor, de la razón y de la fe. No podemos avanzar en el conocimiento de algo si no nos mueve el amor; ni tampoco amar algo en lo que no vemos racionalidad, pues «no existe la inteligencia y después el amor: existe el amor rico en inteligencia y la inteligencia llena de amor» [Caritas in veritate, n.º 30] Si verdad y bien están unidos, también lo están conocimiento y amor. De esta unidad deriva la coherencia de vida y pensamiento, la ejemplaridad que se exige a todo buen educador.[3]

Nuestro camino metodológico es partir de las preguntas y suscitar la belleza. Acogemos a los alumnos acogiendo sus preguntas e inquietudes que nos regalan permanentemente la posibilidad privilegiada de dialogar con la cultura contemporánea que en ellas se refleja. Es en las preguntas, de las que tantas veces no somos conscientes o pretendemos huir, donde nuestro yo más profundo se despierta y refleja y donde Dios, el amor primero, se puede revelar como respuesta delicada, respetuosa, paciente y amorosa.

AL AMOR POR LA SANACIÓN DE LAS HERIDAS

Cuando nos encontramos con las dificultades de tantas familias, los conflictos relacionales y el drama que con rostros tan diversos invade los hogares, qué novedad es hallar a una persona que te diga «¡lo que te sucede a ti me importa!, existe un lugar al que puedes acudir».

El Instituto Desarrollo y Persona siempre ha promovido junto con la labor formativa-preventiva la labor asistencial; dirige desde 2008 el Centro de Orientación Familiar de la archidiócesis de Valladolid e inauguró en noviembre de 2015 el Centro de Acompañamiento Integral a la Familia (CAIF), situado en el campus de la propia Francisco de Vitoria. El CAIF tiene la siguiente misión: «Escuchar, comprender y acompañar a las personas para que desarrollen su potencial de transformación a través de la prevención, formación e intervención psicológica sanitaria, desde nuestro modelo integral centrado en la dignidad del ser humano».

Es un centro de intervención sanitaria, clínico, autorizado por la Consejería de Sanidad de la Comunidad de Madrid, con los servicios de psicología y psiquiatría. En el CAIF se realiza terapia individual, de pareja y familiar, para mejorar la situación emocional y relacional. Permite dar respuesta a cualquier dificultad, conflicto o problema que pueda surgir en el seno de la familia, la pareja o a nivel individual, ya sea en niños, adolescentes o durante la edad adulta. Ofrece una atención personalizada y ajustada a las necesidades específicas de cada persona o familia, así como una evaluación pormenorizada y un itinerario de intervención y acompañamiento del proceso y ha realizado desde

su apertura casi tres mil sesiones de intervención.

Puede ayudar en situaciones de ansiedad, estrés, depresión, problemas en la alimentación, dependencias, problemas de pareja, problemas de comunicación, dificultades sexuales, duelo…, y es una familia para las familias. Una familia que no desea evitar el sacrificio, sino acompañarlo para llenarlo de sentido y dotarlo de herramientas que posibiliten la maduración personal y la comunión familiar. Una búsqueda de la verdad unida a un amor misericordioso que hace ser, fruto de un encuentro centrado en la persona y su contexto familiar.

VINCE IN BONO MALUM

No hay mayor invitación a amar que adelantarse amando.

SAN AGUSTÍN, De catechizandis rudibus, lib. I, 4.7, 26

Vencer con el bien al mal es posible en la educación de niños y jóvenes y en el apoyo a sus familias, sobrepasadas a veces por el dolor de circunstancias inesperadas. Ser educadores es ser padres y llevar en los ojos y en el corazón la mirada de Cristo. Una mirada que restituye la dignidad de la persona, que es siempre más grande que sus actos y es capaz de recrear la vida. La educación afectiva y sexual es una ocasión privilegiada para ayudar a descubrir cómo somos amados, pero precisa de adultos que, tomando en serio su propio ser, estén dispuestos a acompañar a jóvenes y familias en esta aventura. «¡Qué hermosos los pies de los que anuncian la Buena Noticia del bien!» (Rom 10, 15).

▪

[1] SACRISTAN, R. El dinamismo afectivo. Apuntes del Pontificio Instituto Juan Pablo II, p. 6.

[2] CESANA, G. (2018). Y yo, ¿qué soy? Entre psicología y educación. Encuentro. Madrid, 63.

[3] Discurso del santo padre Benedicto XVI a profesores universitarios jóvenes, El Escorial (Madrid), 19 de agosto de 2011. www.vatican.va

CRECER Y ACOMPAÑAR

Sonia González Iglesias

Quisiera iniciar estas palabras con un agradecimiento y una felicitación a la Universidad Francisco de Vitoria por la celebración de este congreso y por generar espacios de encuentros entre personas con tantos deseos de comprender y asumir responsablemente este cambio de época. También quisiera agradecer la confianza y la oportunidad que me brinda para compartir algo que me apasiona y que ha cambiado mi vida: el acompañamiento.

Estas reflexiones se enmarcan bajo el título «Crecer y Acompañar». Un buen binomio de conceptos, o mejor, de experiencias,[1] que se necesitan mutuamente para desplegarse con verdad generando un campo de juego creativo desde el que podemos afirmar que:

•No hay crecimiento verdadero sin ser acompañado y sin acompañar a otros: el individualismo nos encierra en una ciénaga en la que nos quedamos solos, sin posibilidad de enriquecernos, de compartirnos, de desplegar nuestra verdadera naturaleza de seres de encuentro.

•No hay acompañamiento auténtico sin generar crecimiento y maduración de todas las personas o comunidades implicadas: en educación, no vale cualquier acompañamiento ni ofrecerlo de cualquier modo, sino aquel que tiene como meta el crecimiento en verdad de cada una de las personas implicadas.

Para el desarrollo de esta ponencia, nos ceñiremos a tres puntos especialmente relevantes en este ámbito educativo y que servirán de guía para ordenar esta intervención:

1. El crecimiento de la persona precisa de nuestra libertad y la de los demás.

2. El acompañamiento educativo como respuesta adecuada a la persona: sus exigencias y condiciones.

3. Los frutos del acompañamiento como criterio de discernimiento.

1. EL CRECIMIENTO DE LA PERSONA PRECISA DE NUESTRA LIBERTAD Y DE LOS DEMÁS

El crecimiento[2] es la acción de crecer, es decir, la acción de aumentar de tamaño o de importancia, la acción de desarrollarse. Lo relevante de este crecimiento es enfatizar que para la persona crecer es ley de vida. Y una ley para toda la vida. No crecemos de forma instintiva, como las plantas o los animales, y no podemos optar entre crecer o no crecer, iría contra una ley básica de nuestro ser. Es un deber para cumplir con responsabilidad y un derecho que merece ser respetado. La vida humana no se hace sin más, el proceso de crecimiento del ser humano no es conocido de antemano. Se va descubriendo y configurando a lo largo de un camino en el que nuestras decisiones, nuestra libertad, al fin y al cabo, tienen un protagonismo ineludible.

Surge entonces una pregunta clave: ¿cómo debemos crecer? Al menos deberíamos recoger, entre otras muchas, dos respuestas esenciales que iluminen el camino desde el inicio, casi antes de ponernos en marcha:

1. Poniendo en juego nuestra libertad. Crecer nos hace entrar en el juego de la vida . Y no nos referimos a una libertad de maniobra, que lleva a decidir lo que me da la gana . Ni tampoco a una libertad solo de pensamiento. Nos exige ejercitar nuestra libertad creativa, esa capacidad de ser fiel a las exigencias del propio ser, incluso renunciando a algo placentero e inmediato. [3] Hay una decisión de crecer, partimos de un acto libre, personal, creativo. De esta manera, el ser humano se hace responsable de su vida.

2. Lo paradójico es que también, mientras crecemos, aprendemos a ser libres, en la medida que caminemos conforme a nuestra propia naturaleza. Aparece otro reto en el crecimiento: conocer bien la naturaleza del ser humano. En este mismo congreso escuchamos de la mano de Xosé Manuel Domínguez las diferentes miradas sobre el ser humano que sustentan ideologías posmodernas: individualismo, la egología , [4] el nihilismo… Ninguna de ellas respeta esa naturaleza peculiar de la persona —y única—: somos seres relacionales, seres abiertos, seres llamados a crecer y a vivir desde una libertad creativa, con los otros, para los otros, desde los otros, también con la realidad. [5] Llamados a la misión de ser capaz de entenderse, explicarse y definirse por sí mismos, como hombre y como mujer. [6] Y cada etapa de la vida tiene sus matices, sus retos en esa misión que nos acompaña siempre.

Estas afirmaciones nos llevan a concluir, por un lado, que la persona está llamada a convertirse en protagonista de su propia vida, pero que necesita a los demás en su camino del crecimiento. Solo yo puedo crecer, pero no yo solo. Por otro, que una educación comprometida con el crecimiento de la persona necesita de su libertad y del encuentro como paradigma educativo. La educación, entonces, no se concibe como una acción técnica, sino como un acontecimiento personalizante (Domínguez).

2. EL ACOMPAÑAMIENTO EDUCATIVO COMO RESPUESTA ADECUADA A LA PERSONA: SUS EXIGENCIAS Y CONDICIONES

El ser humano es, en definitiva, un ser libre y en camino —homo viator—, que se hace preguntas, busca y desea —homo quarens—, pero sobre todo un ser abierto a los otros que vive del encuentro con los demás, que precisa ser querido, aceptado, cuidado, retado, exigido, educado, amado. Si miramos nuestra propia historia, podremos reconocer con verdad que cada uno de nosotros debe la mayor parte de lo que es y tiene a un acompañamiento —padres, maestros, amigos, educadores, catequistas, sacerdotes—, así como muchas de las dificultades que experimentamos pueden deberse a las deficiencias en ser acompañados.

Desde este marco antropológico, el acompañamiento es una respuesta adecuada a la persona y a su desarrollo integral, ajustada a su naturaleza. Encaja como un guante a su manera de ser y estar en el mundo.

¿Qué entendemos por acompañamiento? La experiencia de ser acompañados nos remite a las palabras guía, camino, escucha, empatía, acogida, estar con, incondicionalidad, compartir, meta. Sin embargo, cuando nos hemos sentido solos o no acompañados surgen expresiones como dirigir, agobiar, imponer, abandonar, desconfiar, juzgar.[7] De alguna manera, y sin necesidad de hacer grandes tesis doctorales, todos podemos intuir la naturaleza del verdadero acompañamiento.

En este sentido, el acompañamiento es una respuesta antropológica[8] que genera un camino de crecimiento personal y comunitario. ¿Cómo? A través de un hilado de encuentros significativos orientados hacia la plenitud de la persona.[9] Es cierto que también de desencuentros, porque pretender un acompañamiento perfecto, en el que sale todo bien, es una ilusión fuera de la realidad limitada del ser humano. Lo importante, sin embargo, no son los desencuentros, sino cómo los superamos, los integramos, los convertimos en oportunidad de crecimiento y de encuentros cada vez más profundos y verdaderos.

Una de las claves del acompañamiento es que el acompañado se convierte en protagonista de su propio proceso formativo y de crecimiento. No es un espectador de clases o materias; está llamado a ser actor de su propia vida para poder descubrir, por sí y para sí, aquello que lo hace crecer, que lo llena como persona, que lo pone en contacto con lo valioso, verdadero, bueno…, bello. Por eso, la libertad del acompañado tiene que entrar en juego, y el respeto del acompañante es conditio sine qua non. Con una confianza como suelo firme sobre el que caminar: ese joven, ese alumno…, está bien hecho, lleva en su corazón esos deseos de plenitud que no se lo impongo o se lo pongo yo, lo descubre en él. Deseos que pueden sintetizarse en dos: anhelo de sentido —el para qué de las cosas, el para qué de la vida— y el anhelo de amar y ser amado —ese deseo de encuentro en el que la mirada del otro me revela quién soy realmente—.

Acompañar es una misión muy exigente, un estilo de vida… que de alguna forma está fuera de nuestro control, es incómodo, es desafiante de forma permanente. Exige de acompañantes maduros: con una mirada capaz de penetrar los deseos del corazón humano descifrando los signos de los tiempos, sin

encallarse en lo que aparece o en lo que las ideologías los reducen; con una escucha que permita acoger y comprender cómo y de dónde viene la persona; con esperanza y confianza sostenida; con el perdón como camino para el encuentro cada vez más profundo y verdadero. El acompañamiento personal no es, por eso, una técnica que se aprende en una escuela o en un instructivo, sino un arte —un saber hacer— que se va adquiriendo con la práctica y compartiendo real y físicamente la vida.

El acompañamiento, al fin y al cabo, es:

1. Una respuesta antropológica a la persona.

2. Estar al lado del otro, no de cualquier manera, con respeto a la libertad. Dos o más libertades soberanas que entran en juego.

3. Un camino de encuentros y desencuentros.

4. Comprensión y exigencia, esperar y retar, decir y callar: es una tensión en contraste, no en dilema. Cada uno de estos polos son necesarios, se exigen mutuamente. La tentación es buscar recetas o fórmulas secretas que nos desvelen la proporción exacta de cada ingrediente… Pero no existen.

5. Crecimiento personal y comunitario: a través de un hilado de encuentros significativos en ese proceso orientados a la plenitud de la persona.

Etimológicamente, acompañar significa cum-panis 'compartir mi pan', mi vida tal cual: mis luces, mis descubrimientos, también mis limitaciones y caídas. Esto implica que un proceso de acompañamiento no sea una experiencia unilateral, sino reversible o recíproca, como cualquier forma de encuentro: tanto el que acompaña como el acompañado son seres en camino que anhelan plenitud, ambos tienen preguntas, ambos buscan y ambos se abren el uno al otro, se ponen en juego y crecen juntos.

Ahora bien, en el campo de la reflexión es relativamente fácil definir el marco del acompañamiento. No t anto en el campo de la acción, de la experiencia, de acompañar y dejarse acompañar. Hoy en día, el acompañamiento está en boca de

todos, se ha convertido casi en una moda. A veces se comprende de una forma restrictiva, como algo complaciente para ganar a los jóvenes y no exigirles, o reducida a un rol o una función, olvidando la cantidad de oportunidades para hacernos presentes de forma natural, no programática. Hay tres premisas, desgranadas desde el significado de cum-panis, que pueden ayudarnos a diagnosticar qué tipo de acompañamiento estamos ofreciendo:

a) No dar pan si no hay hambre: «Hay respuestas que nacen muertas porque responden a interrogantes no planteados». [10] Hasta el amor de Dios puede llegar a ser impertinente o un arma arrojadiza al otro cuando no hemos conectado con esos interrogantes, cuando no hay un encuentro verdadero con la otra persona, sino centramiento en transmitir y defender nuestras ideas. La respuesta pierde de vista al otro, se olvida del otro. En este sentido, es necesario pasar de una dialéctica solo centrada en la respuesta a la dialógica centrada en el encuentro entre dos personas que necesitan comprenderse para crecer.

b) Despertar el hambre: «Lo que más desea la gente es tener una respuesta, sin respuesta no podemos crecer. Pero, en realidad, lo verdaderamente decisivo es lo contrario: lo que importa es tener la pregunta correcta. Si tienes la pregunta correcta ya está creciendo». [11] Lo más genuinamente humano es la capacidad de hacerse preguntas, aquellas que movilizan a la persona y la ponen en camino. La pregunta no se entiende como problema por resolver, sino como deseo por alcanzar, como un medio que nos desvela los anhelos más profundos de nuestro corazón.

Es esencial experimentar la fuerza de la pregunta, aunque tengamos tentaciones de apoyar nuestra seguridad en la solidez de nuestras respuestas. La pregunta convierte en protagonista al acompañado y nos exige confiar en él, desde una confianza que no nace de un voluntarismo superficial o un buenismo, sino que hunde sus raíces en aquel que nos ha dado la vida y nos ha hecho bien.

«Queridos amigos, os invito a tomar conciencia de esta sana y positiva inquietud, a no tener miedo de plantearos las preguntas fundamentales sobre el sentido y el valor de la vida […] ¡Descubriréis, con sorpresa y con alegría, que vuestro corazón es una ventana abierta al infinito!».[12]

c) Dar pan si hay hambre: conectando sus preguntas formuladas con las posibles

respuestas, sin caer en lugares comunes o tópicos que sirvieran para cualquier persona. Es más rápido dar respuestas prefabricadas que caminar para descubrir juntos esas respuestas .

En esta búsqueda, la experiencia y el testimonio del acompañante son esenciales. Experiencia entendida, según V. Balthasar, como la capacidad de escuchar la realidad, como la comprensión y el conocimiento adquirido a través de un viaje que solo puede alcanzarse en la medida en que se hace, en la medida en que acompañante y acompañado se ponen en marcha.[13] Se invita a ambos, por tanto, a ponerse en juego superando los habituales parámetros de enseñanza-aprendizaje. «Se necesitan educadores capaces de compartir lo que de bueno y verdadero hayan experimentado y profundizado en primera persona. No hay mejor definición de lo que es ser testigo ni condición más necesaria para ser maestro».[14]

Estas premisas desvelan el dinamismo de crecimiento del ser humano: despertar a la persona en todas sus dimensiones para que pueda descubrir por sí misma esas convicciones verdaderas que sostendrán e iluminarán sus opciones de vida. Este mismo dinamismo es el que se reconoce en el ADN de todo acompañamiento: despertar, descubrir y sostener decisiones.[15] Para ello, es preciso saber descifrar los anhelos profundos del corazón de nuestros contemporáneos —¡los nuestros quizá!— y que ellos sean motor y criterio de nuestro camino, de nuestros descubrimientos, de nuestras decisiones.

3. LOS FRUTOS DEL ACOMPAÑAMIENTO COMO CRITERIO DE DISCERNIMIENTO

Un verdadero acompañamiento genera:

•Crecimiento en acompañante y acompañados: es la prueba del algodón.

•Comunidades de vida donde se experimenta el dinamismo interno del

acompañamiento de despertar-descubrir-sostener . Porque donde hay soledad existencial, esa experiencia de «me siento arrojada en esta vida» —una persona puede estar rodeada de cientos de personas y sentirse sola— se dificulta o imposibilita el crecimiento, el encuentro.

•Un estilo de vida, una manera de relacionarse con la realidad, con los demás, con uno mismo, con Dios. Desde una apertura y una confianza, que nos lleva al respeto, a la estima y a la colaboración, y nos convierte en responsables de nuestra vida. El acompañamiento no es un ingrediente más o una técnica, sino el estilo que inspira todo el proceso formativo.

SÍNTESIS

Nos toca mirar con esperanza el futuro, escuchar los deseos de nuestros corazones. Quizá también pedir perdón porque en otros momentos no hemos sabido/podido acompañar hacia ese crecimiento y hacia la plenitud. Y comprometernos con este paradigma renovado que no centra su mirada solo en la enseñanza, ni en el aprendizaje, ni siquiera en la relación entre enseñanza-aprendizaje, sino en la persona.

«El acompañamiento de las jóvenes generaciones no es un extra con respecto a la tarea de educar y evangelizar a los jóvenes, sino un deber eclesial y un derecho de cada joven».[16]

BIBLIOGRAFÍA

VON BALTHASAR, H. U. (1985). Gloria, una estética teológica. Madrid, Encuentro.

BENEDICTO XVI, (2011). Encuentro con los jóvenes. Visita pastoral a la

diócesis de San Marino, 19 de junio de 2011.

— (2008). Carta a la Diócesis de Roma sobre la tarea urgente de la educación. 21 de enero de 2008.

DOMÍNGUEZ, X. M. (2018). Antropología de fondo. Congreso Internacional «50 años de Mayo del 68». UFV.

GONZÁLEZ-IGLESIAS, S. (2016). El poder transfigurador del encuentro en el desarrollo integral del adolescente. Universidad Francisco de Vitoria, Madrid.

GUARDINI, R. (5a2006). Las etapas de la vida: su importancia para la Ética y la Pedagogía. Traducido por José Mardomingo. Madrid, Palabra.

LÓPEZ QUINTÁS, (2013). El logro de la plenitud personal. Un nuevo método formativo. Teen Star, pp. 52-55.

— (2002). Inteligencia creativa. Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos.

MARION, J. L. (2011). Inauguración del Patio de los Gentiles, UNESCO, París 24 de marzo de 2011.

SOTOO, E. (2010). La libertad vertical, Madrid, Encuentro, p. 98.

▪

[1] Sobre el crecimiento o acompañamiento se puede teorizar, pero lo importante es experimentarlo y vivirlo.

[2] Cf. LÓPEZ QUINTÁS, A. (2002). Inteligencia creativa. Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos, pp. 183-188.

[3] Cf. LÓPEZ QUINTÁS, A. (2013). El logro de la plenitud personal. Un nuevo método formativo. Teen star, pp. 52-55.

[4] «Posmodernidad y personalismo se oponen, pues frente al reduccionismo posmoderno, el personalismo posee una concepción integral de la persona; frente al individualismo, dimensión comunitaria; frente a la egología, heterología comunitaria; frente al nihilismo, afirmación de un sentido; frente al acosmismo, afirmación de una consistencia antropológica. En fin: frente a la pasividad posmoderna, personalismo propone un compromiso a favor de las personas». DOMÍNGUEZ, X. M. (2018). Antropología de fondo. Congreso Internacional «50 años de Mayo del 68». UFV, noviembre.

[5] Cf. LÓPEZ QUINTÁS, A. (1973). Inteligencia creativa, pp. 195-197.; ROF CARBALLO, J. El hombre como encuentro Madrid, Alfaguara, pp. 35.

[6] GUARDINI, R. (2006). Las etapas de la vida: su importancia para la Ética y la Pedagogía, traducido por José Mardomingo. Madrid, Ediciones Palabra, 5a.

[7] Aportaciones reales de jóvenes y formadores en cursos sobre acompañamiento.

[8] A cualquier persona, no solo al alumno, al niño o al joven…, también a cada uno de nosotros.

[9] Cf. GONZÁLEZ-IGLESIAS, S. (2016). El poder transfigurador del encuentro en el desarrollo integral del adolescente. Universidad Francisco de Vitoria, Madrid, pp. 243-246.

[10] MARION, J. L Inauguración del Patio de los Gentiles, UNESCO, París 24 de marzo de 2011.

[11] SOTOO, E. (2010). La libertad vertical. Madrid, Encuentro, pág. 98.

[12] BENEDICTO XVI. Encuentro con los jóvenes. Visita pastoral a la diócesis de San Marino, 19 de junio de 2011.

[13] Cf. BALTHASAR, H. U. Von. Gloria, una estética teológica, Madrid, Ediciones Encuentro, 1985, pág. 209.

[14] BENEDICTO XVI. Carta a la Diócesis de Roma sobre la tarea urgente de la educación. 21 de enero de 2008.

[15] Cf. GONZÁLEZ-IGLESIAS, S. El poder transfigurador del encuentro en el desarrollo integral del adolescente, pp. 247-256.

[16] Instrumentum Laboris para el sínodo de los Obispos sobre los jóvenes, n.º 81.

V

La perspectiva teológica

EL HOMBRE Y LA MUJER EN EL PROYECTO DE DIOS

Francesco Giosuè Voltaggio

INTRODUCCIÓN

Hay que reconocer que desde 1968 hasta hoy la familia ha atravesado una crisis sin precedentes,[1] como demuestra, por ejemplo, el divorcio express, la ideología de género o la nueva filosofía del poliamor. Se está imponiendo cada vez más una dictadura del relativismo con respecto a la familia, parte de un proyecto global destinado a establecer un nuevo orden mundial. Todo esto tiene profundas raíces, como el eclipse del hombre en cuanto padre y el rechazo de la mujer como virgen, esposa y madre.

Frente a estos desafíos, es clara la necesidad de nuevas respuestas a la luz de la antropología revelada. La palabra de Dios es lámpara a los pasos del hombre (cfr. Sal 119,105). Ella ilumina todo el ser humano, en sus múltiples dimensiones y relaciones. Es indispensable volver a la fuente de la Escritura para comprender en profundidad la belleza del proyecto divino original para el hombre y para la mujer,[2] traducirla y actualizarla en clave existencial. No es posible abordar el tema principal de esta contribución, es decir, el proyecto de Dios para el hombre y la mujer en Génesis 1, sin entrar también en el de la caída de este proyecto como se describe en Génesis 3. Cabe señalar que, con respecto a estos dos temas, a pesar de las diversas diferencias doctrinales, el judaísmo, el cristianismo y el islam están de acuerdo en diversos aspectos.

EL PROYECTO ORIGINARIO[3]

Se debe presuponer que, de acuerdo con la enseñanza católica, los primeros once capítulos del libro del Génesis, aunque no sean históricos en sus detalles, presentan una verdad histórica y, por así decirlo, más que histórica, ontológica y paradigmática, que concierne a cada hombre en todo momento.

Según el libro del Génesis, el hombre y la mujer son creados como una cosa «muy buena» (solo 1,31 observa que la creación era «muy buena»), con su dignidad inalienable: son creados «a imagen y semejanza de Dios». También de acuerdo con el Corán el hombre es imagen de Dios y los ángeles (excepto iblīs, el 'demonio') se postran ante él (7,11-12; cfr. 2,30-33) khalīf ('vicario') de Dios en la tierra (2,30). Los primeros capítulos de la Biblia a menudo han sido acusados de machismo, por la consideración de cómo allí la mujer es creada tomando una de las costillas del hombre y fue, además, causa de pecado para él. Una primera respuesta irónica a esta objeción es la sencilla constatación de que para engañar al hombre bastó una mujer, mientras que para desviarla a ella ha sido necesaria la serpiente, ¡la más astuta entre todas las criaturas! Además, la mujer fue creada mientras el hombre dormía, algo que sabe hacer bien, sobre todo en los momentos importantes de la mujer... Los mismos rabinos se preguntan, con razón, dónde se encontraba Adán mientras la serpiente engañaba a Eva y responden que estaba durmiendo. Cuando el hombre duerme y no asume su papel, la mujer es amenazada.

Los rabinos, por otra parte, se preguntan, por qué, Eva tuvo que ser creada de la costilla de Adán. La respuesta es simple: Eva no fue creada de la cabeza de Adán porque no debe mandar y no fue tomada de los pies de Adán porque no es su esclava. Fue creada de la costilla, que está cerca del corazón, para que siempre esté junto a él.[4]

El mismo nombre de ’īššāh, conferido por Adán (en hebreo ’īššāh 'mujer', deriva de ’îš 'hombre'; cfr. Gen 2,23), no indica una depreciación con respecto al hombre, sino más bien la plena complementariedad e igual dignidad de los dos.[5] La tradición judía, tan atenta a cada detalle del texto sagrado, ha notado como las letras que no son comunes entre ’îš ('hombre') e ’īššāh ('mujer') son yod y he, que juntas (YH) forman la abreviación del santo nombre de Dios (YHWH). Por lo que, tal y como afirma el midrash, antes de la creación de la mujer, el hombre se llamaba simplemente ādām, es decir, era solo carne y sangre: su nombre en hebreo está vinculado al término ’ădāmāh ('tierra') y dām, ('sangre'). ¡Solo

después de la creación de la mujer se convirtió verdaderamente en 'hombre' (’îš)!

Dios, además, puso su nombre YH entre los dos: si ellos caminan conforme a su voluntad, él está siempre en medio de ellos como el tercero fiel; si, por el contrario, se desvían, él retira su nombre de ellos y los dos se convierten en fuego (es decir, que quedan solo las consonantes alef y shin, que forman el término ’ēš 'fuego'), de modo que «el fuego devore fuego».[6] La creación de Eva completa así la imagen y semejanza de Dios según el proyecto de Gen 1,27: «Y creó Dios al hombre a su imagen, a imagen de Dios lo creó; macho y hembra los creó». Hay que tener en cuenta que el texto primero dice «lo creó» y luego «los creó» y aquí se encuentra ya todo: complementariedad en la clara distinción.

El nombre Eva (ḥawwāh) se explica en la Biblia a través de la raíz ḥyh 'vivir': ella es la «madre de todos los vivientes» (Gen 3,20). La unicidad de la mujer (¡y la causa de los continuos ataques que ha tenido que sufrir en la historia!) está vinculada al hecho de llevar dentro de sí misma la matriz de la vida, en hebreo reḥem ('útero'), lugar del milagro de la generación. Esto es tan importante que de la misma raíz proviene el término de raḥămîm (literalmente 'entrañas'), que expresa la misericordia materna de Dios y el lugar de la regeneración.

La unidad de la pareja está en la base del proyecto divino de comunión entre los hombres. De hecho, Eva es «carne de la carne» de Adán y «hueso de sus huesos» (Gen 2,23). La mujer es para el hombre una ayuda que no pudo encontrar en el mundo de los animales (cfr. Gen 2,20), ¡a pesar de que hoy se trate de socavar esta verdad original! Como recita la expresión literal de Gen 2,18, es una ayuda «ante él» (‘ēzer kenegdô), casi como frente a un espejo. Los rabinos enfatizan la ambivalencia del sintagma kenegdô: puede significar 'ante él' o 'contra él'. Así comenta el Midrash Bereshit Rabbah (17,3): «Si el hombre la merece (a la mujer), ella es una ayuda, sino ella está en su contra».[7]

El hombre y la mujer son, por lo tanto, uno ante el otro, «cara a cara»,[8] como los querubines en el arca de la alianza que tenían sus rostros en dirección el uno hacia el otro (cfr. Ex 25,20) y entre los cuales moraba la shekhinah, la 'presencia divina', como para indicar que solo en el reconocimiento del rostro del otro, es decir, en la comunión, Dios se hace plenamente presente.

En su uni-dualidad el hombre y la mujer constituyen el icono de Dios (Gen 1,26-27: en la LXX se usa la expresión kat’eikona).[9] La feminidad y la masculinidad son complementarias entre sí, no solo desde el punto de vista psicofísico, si no

sobre todo ontológico. Solamente gracias a la uni-dualidad masculino-femenino el humano se realiza completamente.[10] La comunión conyugal es tan profunda que los consortes, en virtud de la unión matrimonial, ya no son dos, sino «una sola carne» (Gen 2,24; Ef 5,31). Para que esto se realice, es necesario que el hombre y la mujer, a pesar de las dificultades debidas a la debilidad humana, mantengan la comunión con su Creador y la lealtad a su alianza. La alianza conyugal que une el hombre y la mujer es, además, imagen de la alianza une a Dios y a su pueblo.[11]

En el cristianismo hay una estrecha analogía entre la unidad de las tres personas divinas y la comunión que los seres humanos están llamados a vivir con sus semejantes. La vocación del hombre y la mujer es la relación en vista de la comunión. ¿Qué es, de hecho, el jardín del Edén sino la plena armonía del hombre y de la mujer con Dios, entre ellos y con todo lo que los rodea? La unidad entre el hombre y la mujer tiene lugar no en la confusión, sino en la distinción de personas, a imagen de la Trinidad:

El matrimonio constituye una forma elevada de comunión entre personas y una de las mejores analogías de la vida trinitaria. Cuando un hombre y una mujer unen su cuerpo y su espíritu en una actitud de total apertura y entrega de sí mismos, forman una nueva imagen de Dios.[12]

ERRAR EL TIRO

Acerca de la interpretación de Génesis 3 se observa hoy una gran confusión. Según algunos, aquí no se narraría el pecado del primer hombre, es más, su emancipación; su elección no tendría que verse como una transgresión, sino más bien como un progreso del estado infantil de buen salvaje a aquello maduro y capaz de elección; se deduce que la serpiente no sería una antagonista, sino una colaboradora del hombre. Se trata de la seducción de la positividad del pecado original propuesta por la filosofía moderna, y en particular, para proporcionar los dos ejemplos más conocidos, por Kant y Hegel. Tal filosofía, por desgracia, se ha difundido en la teología actual con consecuencias dramáticas.[13] La desobediencia resultaría así una fase indispensable en el desarrollo humano e incluso, según E. Fromm, «el primer paso hacia la libertad».[14]

Esta visión neognóstica, en la cual la línea entre el bien y el mal se vuelve vaga, ha entrado también en la Iglesia. Según algunos, en la predicación sería preferible no hablar de pecado o de demonio; el listón de la fe debería reducirse al nivel del hombre de hoy.[15] En realidad, sin considerar la antropología revelada y las realidades adjuntas a ella, es imposible comprender la obra de salvación en la historia. El cristianismo, además, se reduciría a una mejora del hombre y del mundo, a una obra social o moral (reducción que acontece hoy en varios ámbitos): ¿de qué, de hecho, deberíamos ser salvados? O más radicalmente: ¿todavía deberíamos ser salvados de algo?

Génesis 3, que narra la caída del Edén, expresa una verdad sobre el hombre que sorprende por su profundidad existencial. Sobre todo es indispensable precisar que el pecado, según la mentalidad bíblica, no tiene nada de moralista: de acuerdo con el significado original de la raíz hebrea ḥt’ 'errar el blanco', es el fracaso del proyecto original de Dios sobre el hombre y la mujer, llamados a la entrega de sí mismos y al amor. Por lo tanto, el pecado significa buscar la felicidad donde no se puede encontrar, lo que desmerece drásticamente el objetivo de la propia existencia.

El texto de Génesis 3 muestra que la seducción de la serpiente está dirigida no solo a Adán y Eva como individuos, sino a los dos como pareja. La narración de su fracaso, por lo tanto, representa un paradigma de lo que sucede en cada pareja. La elección del pecado por parte de los dos es el resultado de un proceso interactivo que comienza con una tentación dirigida a la pareja con la intención de minar la unidad entre los dos;es, por así decirlo, el sacramento de lo que los dos han creído aceptando la catequesis del tentador. Ante el sufrimiento de la pareja, nace el deseo de comer, que hace ver el mal agradable y deseable (cfr. Gen 3,6) y que se traduce con la escucha de una voz que invita a buscar en otra parte y desobedecer a un Dios percibido como malvado y responsable de la infelicidad. Entra entre los dos un tercero, un aliado falso, en lugar del Dios de la alianza matrimonial. Escuchar a este nuevo aliado produce una separación con Dios, primer y verdadero aliado, y entre los dos.

Todo esto se traduce en la elección consciente de traicionar la alianza con el Creador, para satisfacer los propios deseos de independencia y autopoiēsis; en otras palabras, para buscar su propio camino a la felicidad distinto de lo propuesto por el Creador. Esto provoca una disponibilidad a seguir la voz de un tercero, del cual no se reconoce la intención de tentar con un fin malvado y para destruir la pareja. La tentación de la serpiente propone, por lo tanto, un futuro de

poder con el que eliminar la propia insatisfacción, que sería causada por un Dios envidioso y rival. Así, en la pareja original sucedió lo que pasa, cada vez más a menudo, en las parejas de nuestros tiempos.

La caída de la primera pareja tiene consecuencias inmediatas, que no son castigos de un Dios celoso del hombre, sino fruto del mismo pecado: se rompe la armonía con Dios, con el otro, consigo mismo y con la naturaleza. Es necesario recalcar cómo se hiere la unión de la pareja en el mismo momento en que se hiere la unión con Dios. Adán, por así decirlo, mata dos pájaros de un tiro y genialmente acusa, en una expresión lapidaria, a Dios y a la mujer: «¡La mujer que tú has puesto a mi lado me ha dado del árbol y he comido!» (Gen 3,12).

El hombre y la mujer experimentan la muerte y la misma familia queda herida y amenazada: la serpiente y su linaje acecharán a la mujer (Gen 3,15), sus embarazos serán dolorosos y habrá un constante contraste al interno de la pareja (Gen 3,16).[16] El suelo es maldecido por causa del hombre, quien trabajará con grandes fatigas y, al final, volverá al polvo (Gen 3,17-19).

El hombre y la mujer, habiendo creído en las palabras de la serpiente y habiendo comido, se tragaron la muerte ontológica. La serpiente se ha interpuesto así entre el hombre y la mujer: Adán y Eva ya no pueden amarse, sino que se acusan mutuamente, se ven rodeados por el miedo a la muerte. El hombre se convierte en lo que oye y cree y en lo que come. Al cortar sus propias raíces con el lugar y con el Ser, pierde su lugar y queda extraviado en el no-ser, rodeado de miedo y muerte.

Incluso en la caída, no obstante, Dios continúa amando profundamente al hombre: él es bendito por siempre, porque Dios no puede retirar su eterna bendición. La serpiente es maldecida directamente por Dios (Gen 3,14), la tierra debido a Adán (Gen 3,17), mientras que el hombre y la mujer nunca son el objeto directo de una maldición divina. Además, como se sabe, en Gen 3,15 Dios mismo profetiza la victoria de la descendencia de las mujeres sobre la de la serpiente: se trata del conocido Protoevangelio. Dios no permanece insensible, sino que ofrece a Adán y Eva la posibilidad del arrepentimiento y la redención.

Si revisamos Génesis 4-11, se puede notar fácilmente una corrupción progresiva de las relaciones a causa del pecado: en Génesis 4 se hiere la relación entre los hermanos (Caín y Abel) y crece la violencia de los descendientes de Caín (vv. 23-24); aumenta la violencia sexual infligida por los más fuertes (Gen 6,4). Sin

embargo, incluso en la propagación de la injusticia, una familia encuentra una vía de escape del diluvio en el arca: la familia de Noé (Gen 6,5-9,17), el justo en quien Dios encuentra descanso. A pesar de esto, el pecado de los hombres no se detiene. Incluso en la familia del justo Noé hay una iniquidad a nivel del hogar: su hijo Cam no respeta la desnudez de su padre, y así es maldecido por Noé (Gen 9,22-24). Génesis 11 (Babel), por último, es un capítulo dedicado al drama de la incomunicabilidad de los hombres consecuencia de la soberbia de querer construir una ciudad humana sin Dios.

EL RETORNO POSIBLE

La pareja original se puede considerar como arquetipo de la pareja histórica.[17] Esto, lejos de darse sic et simpliciter, constituye una realidad en devenir y recibe de parte de Dios una orientación hacia su plena realización, de acuerdo con la intención original de su Creador («y los dos serán una sola carne», Gen 2,24), fundamental para devenir plenamente hombre y mujer. Este camino está orientado hacia el amor pleno, agapē ('el amor de caridad'),[18] reconocido en campo antropológico y psicológico como amor adulto, un amor que reconoce al otro como distinto de sí mismo, y no como una mera proyección de sus propios deseos.

Esta visión dinámica del devenir pareja se lleva a cabo a través de una serie de pasos, con el objetivo de abrirse cada vez más a la dimensión del agapē. En la historia de la pareja existe un momento, que sigue al enamoramiento inicial, en el que los dos cónyuges toman conciencia del paso de la fase del puro deseo y confusión con el otro al de la percepción más real del otro. En la transición de una fase de enamoramiento a un amor más real, aparece la desilusión de las expectativas precedentes egosintónicas y la visión del otro en toda su alteridad. Esta es la transición desde la fase inicial de la vida de pareja típica del erōs, en la que cada uno de los dos está lleno de sentimientos propios del enamoramiento, a una fase de desilusión, una etapa necesaria hacia el amor pleno, agapē.

En el pasaje crucial de una fase a otra de la relación de pareja, se implementa la elección de la traición porque propone soluciones que exaltan el egocentrismo o la elección narcisista y se busca el erōs de las emociones. A la vista de esta

debilidad del «hombre de la carne», Dios, Creador de la pareja, ofrece el Hijo, también él «envuelto en flaqueza» (Hb 5,2) y que aprendió, en el momento de la tentación, la obediencia a la voluntad del Padre como vía hacia la felicidad (cfr. Mt 26,36-42 y par., Hb 5,7-10).

Para los cristianos, el sacramento del matrimonio ofrece a la pareja la gracia para enfrentar el conflicto provocado por el pecado, el Espíritu Santo, recibido en el bautismo, que quiere guiar a la persona hacia la unidad perfecta, como fue prometido en Gen 2,24: «Los dos serán una sola carne». Esta gracia, sin embargo, debe nutrirse de una vida sacramental y de fe alimentada por la palabra de Dios, sostenida por caminos de iniciación cristiana y crecimiento en la fe. Y, aun cuando de la tentación la pareja pase al pecado y a la traición como rotura de la alianza conyugal, la Iglesia, en nombre de Cristo, sigue ofreciendo el perdón.

Ante la imperfección de la pareja en su recorrido hacia la unidad perfecta, Jesucristo puede iluminar, justificar, perdonar y ayudar a los esposos a recurrir a la inteligencia y al discernimiento que el Espíritu Santo ofrece. El Espíritu de Cristo resucitado es capaz de curar y apoyar a la pareja en las tentaciones, tanto de división como de traición del camino conyugal.[19] El don de tal Espíritu, del vino nuevo, está mediado por María, icono de la Iglesia, que, como en las bodas de Caná, se convierte en mediadora de la intervención del Hijo. En el momento de desorientación, de búsqueda de un nuevo significado de la relación de pareja, la fe ofrece esperanza, en virtud de la cual el presente, aunque con turbulencias, puede ser vivido y aceptado, en vista de un futuro en el que la vida no termina en el vacío. Por lo tanto, cuando el mito del enamoramiento termina (erōs), puede comenzar un recorrido hacia el amor pleno (agapē) a través de la obra de Cristo resucitado.

En el espacio entre la fase del erōs y el agapē, en el lugar de la desilusión donde se introdujo un tercero, separando a la pareja de Dios y entre ellos, en la nueva alianza, se coloca Jesucristo: él es el verdadero tercero. Él, sin pecado, descendiendo a los abismos de la tentación y la desilusión, remplaza a la serpiente tomando sobre sí la maldición del pecado de Adán y Eva, y destruye en sí mismo el pecado y la muerte quitándole poder al demonio y encarnando en sí mismo la verdadera agapē, la donación y el amor total al otro en la dimensión de la cruz, como vía hacia la verdadera libertad y felicidad. Él amó «a los suyos que estaban en el mundo hasta el extremo y al cumplimiento (eis telos) de la agapē» (Jn 13,1). El sintagma eis telos en Jn 13,1 puede significar tanto 'hasta el extremo' como 'hasta el cumplimiento, hasta la meta': Jesucristo nos ha amado

hasta el extremo de la agapē, es decir, hasta la cruz, pero también hasta el cumplimiento de la agapē, ya que en él, el camino hasta la agapē llega a su meta, porque es el nuevo Adán.

Por lo tanto, Cristo, redimiendo al hombre y a la mujer, los conforma asimismo en virtud de su participación en el misterio pascual, que hace que la imagen de Dios se reconfigure en su correcta orientación hacia la comunión trinitaria. Él es el icono perfecto de Dios, y en él la humanidad a través del bautismo recibe la adopción filial que permite a cada hombre ser incluido en el misterio de la vida trinitaria. El ser humano creado a imagen del Creador realiza plenamente la propia imago Dei en la semejanza a la imago Christi a través del don del Espíritu Santo. De esta manera, el hombre y la mujer, llamados en virtud del matrimonio a ser una sola carne, pueden alcanzar una forma elevada de comunión entre las personas, como un icono de la comunión trinitaria.[20]

Descendiendo a los infiernos, Jesucristo ha hecho resucitar a la pareja original tomándola de la mano y reconciliándola con el Padre y consigo misma. Solo su Espíritu, que tiene el poder de cambiar el «corazón de piedra» en «corazón de carne» (cfr. Ez 11,19; 36,26-27), es capaz de hacer volar la pareja hasta las alturas de agapē, hacia el cual ella tiende dinámicamente, y que en definitiva es la Trinidad misma, perichōrēsis eterna de amor.

BIBLIOGRAFÍA

BENEDICTO XVI (2006). Carta encíclica Deus Caritas Est: Sobre el amor cristiano. Madrid: Palabra.

— (2012). Discurso en el encuentro con los Obispos que participaron en el Concilio Vaticano II y un grupo de Presidentes de Conferencias Episcopales. Disponible en http://w2.vatican.va/content/benedict-xvi/es/speeches/2012/october/documents/hf_ben-xvi_spe_20121012_vescovi-concilio.html

COMISIÓN TEOLÓGICA INTERNACIONAL (2009). Comunión y servicio: La persona humana creada a imagen de Dios; en busca de una ética universal. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos.

FRANCISCO (2013). Carta encíclica Lumen Fidei: Sobre la fe. Madrid: Palabra.

— (2016). Exhortación Apostólica Postsinodal Amoris Laetitia sobre el amor en la familia. Madrid: Palabra.

FROMM, E. (1971). Psicoanalisi dell’amore. Necrofilia e biofilia nell’uomo, Roma: Newton Compton.

GENTILI, P., VOLTAGGIO, F. G.; LORI, G. (2015). «Il cammino della coppia: dall’eros all’agape: L’antropologia rivelata in Gen 3,1-7, alla luce di un’esegesi psicologica». La sapienza della croce, 30/3, 115-153.

HOROWITZ, C. M. (1972). Pirke De Rabbi Eliezer: A Critical Edition Codex C.M. Horowitz. A Complete Critical Edition of Pirke De Rabbi Eliezer as Prepared by C.M. Horowitz but Never Published. Include Textual Variants from Fifteen Manuscripts, Notes, Commentaries and Parallels from Rabbinic Literature, Jerusalem: Makor.

JUAN PABLO II (1979). Audiencia General, 26 de septiembre de 1979. Disponible en https://w2.vatican.va/content/john-paul-ii/es/audiences/1979/documents/hf_jp-ii_aud_19790926.html

— (1981). Exhortación Apostólica Familiaris Consortio. Disponible en: http://w2.vatican.va/content/john-paul-ii/es/apost_exhortations/documents/hf_jp-ii_exh_19811122_familiaris-consortio.html

— (1995). Carta a las mujeres. Disponible en https://w2.vatican.va/content/john-paul-ii/es/letters/1995/documents/hf.jp-ii.let_29061995.women.html

LÉVINAS, E. (1982). Éthique et Infini, París: Fayard.

LORI, G. y VOLTAGGIO, F. n G. (2018). Felice colpa: L'antropologia rivelata alla luce dell'esegesi di Gen 3. Il filo scarlatto 13. Napoli: Chirico.

MANNS, F. (2005). «Il matrimonio nell'Antico Testamento». En F. Bianchi et al. (eds.), Dizionario di Spiritualità Biblico-Patristica, vol. 42. Matrimonio-Famiglia nella Bibbia. Roma: Borla.

ROSSETTI, C. L. (2012). Recensione a A. Fabris, Filosofia del peccato originale. Rassegna di Teologia, 53, 339-351.

THEODOR, J.; y ALBECK, Ch. (1965). Bereschit Rabba: Mit kritischem Apparat und Kommentar. I. Parascha I-XLVII. II. Parascha XLVIII-LXXXVI. III. Parascha LXXXVII-C. Jerusalem: Shalem Books.

▪

[1] Cfr. FRANCISCO (2016), n.º 1.

[2] Cfr. Ibid., n.º 8.

[3] Véase GENTILI VOLTAGGIO; LORI (2015); LORI; VOLTAGGIO (2018).

[4] Cfr. MANNS (2005), p. 21.

[5] Cfr. FRANCISCO (2016), n.° 12.

[6] Pirqé de Rabbi Eliezer 12,3.

[7] Cfr. también Pirqé de Rabbi Eliezer 12,2.

[8] Véase LÉVINAS (1982), p. 81.

[9] Cfr. FRANCISCO (2016), n.° 10.

[10] Véase JUAN PABLO II (1995), n.° s 7-8, al n.° 8, se define la relación hombre-mujer como «unidualidad relacional».

[11] Véase JUAN PABLO II (1981), n.° 12.

[12] COMISIÓN TEOLÓGICA INTERNACIONAL (2009), n.° 39.

[13] Cfr. ROSSETTI (2012), p. 339.

[14] FROMM (1971), p. 20.

[15] Aunque, en cada época, el Evangelio debe traducirse al lenguaje del hombre, no es posible diluir la verdad, como explica BENEDICTO XVI (2012): «El cristianismo es un árbol que, por decirlo así, está en perenne "aurora", es siempre joven. Y esta actualidad, este "aggiornamento", no significa ruptura con la tradición, sino que expresa la continua vitalidad. No significa reducir la fe rebajándola a la moda de los tiempos, al modelo de lo que nos gusta, a aquello que agrada la opinión pública, sino todo lo contrario: [...] debemos llevar el "hoy" de nuestro tiempo al "hoy" de Dios».

[16] Cfr. FRANCISCO (2012), n.° 19.

[17] Cfr. JUAN PABLO II (1979).

[18] Véase BENEDICTO XVI (2006), n.° 6.

[19] Véase FRANCISCO Lumen fidei, 53.

[20] Cfr. FRANCISCO (2016), n.° 11.

UNA LECTURA BÍBLICA DEL AMOR HUMANO

Ángel Barahona

EL DOLOR DE LA SOLEDAD Y EL ACOSO AL MATRIMONIO CATÓLICO

Dos son los datos relevantes que quiero destacar en esta intervención como consecuencia de la pérdida de valor social de la fórmula matrimonio para siempre.

El primero es el acoso y derribo al que se ha ido sometiendo, mediante presión mediática y los sucesivos cambios de legislación, la institución matrimonial. El cambio de leyes respondía siempre a la demanda social basada en flagrantes hechos escandalosos que afectaban al modus vivendi de la gente. La convivencia obligada a la que se veían sometidas algunas mujeres atadas de por vida a un macho abusivo, autoritario, violento, por haber contraído un trámite legal o costumbrista que había quedado obsoleto según el sentir general. La toma de posición, justificada en muchos casos, en favor de la parte débil, justificaba ir más allá en la conquista de un territorio que el varón ostentaba como propio ilegítimamente. La mujer, esgrimiendo derechos inalienables, fue poco a poco ganando una batalla en todos los terrenos: liberando la sexualidad de la matriz con los nuevos métodos anticonceptivos, desligando la procreación de la vida matrimonial, emancipándose de la maternidad para optar por la vida laboral, expulsando al varón para siempre del proyecto de una vida realizada en familia, deshaciéndose de ataduras varias y cubriendo su mundo afectivo con las nuevas conquistas que disociaban el cuerpo y la sexualidad. El miedo a una relación problemática la previno de la aventura de compartir lazos inextricables con un varón.

Lo segundo, la revolución que ha supuesto la implantación de esas leyes y las costumbres sociales adquiridas tras su asentamiento en la cultura. Las recientes estadísticas de las personas solas en Europa denotan un problema incipiente,

pero que va a adquirir con el tiempo dimensiones espeluznantes. Cada vez la estela de los divorcios y las separaciones, y la opción por vivir en soledad o la costumbre de compartir lecho de forma esporádica sin más compromiso se va a convertir en una de las características más notorias del siglo XXI. La reiterada aparición, hasta ahora anecdótica, de las mujeres que deciden contraer sologamía (casarse con ellas mismas) empieza a pasar de la necesidad de llamar la atención a ser un hecho expansivo mimético. Y, aunque haya quien no lo haga ostensiblemente: invitando a los amigos, montando el banquete y la ceremonia de casamiento consigo misma, muchas ya lo habían decidido discretamente y lo llevaban viviendo así desde hacía tiempo. La asignación de la custodia de los hijos otorgando la preferencia judicial siempre a la mujer, deja a los hijos sin padre, o en desventaja respecto a la responsabilidad parental. Son solo síntomas, pero que se añaden a otros muchos, como el que se manifiesta en el artículo que citamos a pie de página, que relata la alarma social de las instituciones europeas por la cantidad de huérfanos de padre, de varones solitarios que no encuentran su sitio tras el fracaso matrimonial y de mujeres que se lanzan a educar a los hijos sin contar con la presencia más o menos permanente de ningún hombre.

EL MATRIMONIO EN EL ANTIGUO TESTAMENTO

Estamos viviendo una época de decepción respecto a la belleza o exaltación de la virtud del matrimonio derivada de la cultura bíblica judeocristiana. El matrimonio ya no es una opción; se ha normalizado establecer cualquier otro tipo de relación en pareja que no sea aquella que se consagra mediante una alianza matrimonial. Tal vez lo que ha sucedido es que aquello que tenía un sentido cuando se compartía un mismo código ha dejado de tener significado unívoco. Lo que se vivía como la más bella opción de la libertad, renunciar a ejercerla por amor a otro, ha dejado de tener atractivo. Por la cantidad de abusos cometidos contra esta fórmula de la caritas matrimonial, la gente ha perdido la capacidad de arriesgarse a vivirla. La reclamación de autonomía por cada uno de los contrayentes por el miedo a perder poder o libertad se ha convertido en una pérdida irreparable de comunión. Se ha traducido en soledad, individualismo y en sucedáneos insatisfactorios. Como pasa siempre que hacemos leyes para evitar una flagrante injusticia, estas se vuelven contra nosotros creando otras injusticias aún más graves. Aunque no se reconozca esa insatisfacción, se intuye

esa amarga resignación a la fórmula posmoderna: «Es lo que hay».

Los miedos al fracaso se expresan líricamente de una forma simbólica en un pasaje bellísimo del amor esponsal en el Antiguo Testamento, complemento del Cantar de los cantares, el Libro de Tobías. Cierto que en él quedan todavía algunos restos de la magia popular, como, por ejemplo, el caso del pez, el demonio celoso, la hiel que desprende un humo mágico. En este libro aparecen sintetizados de un modo realmente maravilloso todos los elementos que a lo largo de la revelación bíblica han ido apareciendo hasta ahora respecto a la relación de pareja. El matrimonio de Tobías y Sara se vive en un ambiente profundamente religioso de oración, de intimidad personal y con la firme voluntad de darse el uno al otro total y definitivamente.

En este librito posexílico se profundiza espiritualmente en la misión de la pareja, que se acerca al ideal propuesto por Dios. Dice el ángel a Tobías, según la versión de la Vulgata: «Escúchame y te mostraré quiénes son aquellos contra los que puede prevalecer el demonio. Son los que abrazan el matrimonio de tal modo que excluyen a Dios de sí y de su mente y se entregan a su pasión» (6,16-17 vulg.). Un amor casto, santificado por la oración conjunta (6,18; 8,4-8), acerca el matrimonio de Tobías al prototipo original, caracterizado por la procreación (Gn 1,27-28; Tob 6,21-22 vulg.) y la ayuda mutua (Gn 2,18; Tob 8,6). Amor, fecundidad, ayuda mutua, son las notas del matrimonio prototipo original.

Podemos entrever en la oración que dirige Tobías a Dios un memento del Génesis recordando a Eva como ayuda adecuada y compañera:

Tú creaste a Adán y le diste a Eva, su mujer, como ayuda y compañera, para que de los dos naciera la raza humana. Tú dijiste: No está bien que el hombre esté solo, démosle una compañera semejante a él. Ahora, Señor, tomo a mi hermana con recta intención y no buscando el placer. Ten piedad de nosotros y que podamos llegar juntos a nuestra ancianidad. (Tob 8,6-8).

El querer respetar la fidelidad a la elegida, según las reglas no escritas de poner a Dios en el medio de una relación entre dos, es la clave del éxito que hace que Tobías triunfe sobre los anteriores intentos de desposar a Sara por parte de los

desafortunados pretendientes.

Pedro de Celle, en el siglo XII, escribe dos comentarios al Libro de Rut que elogian el matrimonio en fidelidad y para siempre. Rememorando al mismo tiempo a Rut y a María, que se sobreponen sin poder distinguirse a cuál de las dos se refiere cada frase, eleva una plegaria, que puede ser de Rut o de María: «Extiende el borde del manto sobre tu sierva (3,9), para que se extienda sobre toda la tierra tu gloria y yo sea "revestida del sol" y "ponga la luna bajo mis pies" (Ap 12,1) […] para que yo ya no sea una esclava postrada a tus pies, sino una "reina sentada a tu derecha, con vestidos de oro recamados" (Sal 45,10) [...], y no siga más a la cuadrilla de las esclavas. Que yo pueda ser para ti "la única paloma, la única esposa, la única amiga"» (Ct 5,2; 41).

En Proverbios 31, 10-31 se elogia la virtud de la mujer perfecta como esposa, como trabajadora, como madre previsora, paradigma de la fidelidad, del servicio y la discreción y como única en la relación marital, en un mundo que toleraba los concubinatos y la poligamia.

La poligamia tenía problemas. Era solo asequible a economías bastante poderosas; producía grandes tensiones por la rivalidad y los celos de las varias mujeres y por la discriminación entre los hijos. Algo de ello se puede ver en las leyendas de Sara y Agar, de Lía y Raquel, de Ana y Penina. A propósito de Salomón, se anota, además, que «sus muchas mujeres pervirtieron su corazón» (1 re 11, 3s). A la vista de todo ello, es comprensible que la ley mostrara reticencias frente al régimen poligámico denunciando los grandes harenes: «el Rey no debe tener muchas mujeres, para que su corazón no se descarría» (Dt 17, 17) y las preferencia injustas con daño para los hijos (dt 21, 15-17); prohíbe tomar a dos hermanas, para no hacer de ellas rivales (Lev 18, 18). De hecho, tanto la ley como los profetas y los sabios razonan siempre en el presupuesto del matrimonio monogámico (Dt 20, 7; OS 2, 121; Si 7, 19; Sal 128, 3. Y así el Nuevo Testamento (Mt 19, 4).

Pero la relación matrimonial no es idílica. La propuesta paradigmática bíblica cuenta también con la decepción, el engaño, el fracaso, la infidelidad. Abraham utilizando a Sara frente a Abimelec; Jacob despreciando la fórmula matrimonial

semita que lo obliga a desposar a Lía antes que Raquel, y que luego tolera a ambas en el hogar de Jacob; el adulterio maquinado en David; el concubinato legitimado en Salomón; la adúltera perdonada de Juan 8 muestra una situación normalizada, aunque no aceptada, etc.

En el judeocristianismo, el matrimonio adquiere la dimensión de la sacramentalidad porque pretende reconocer en él un diseño divino de firmeza y fidelidad, imagen de la relación redimensionada como la que Dios quiere tener con los seres humanos en términos de esponsalidad, contando con la fragilidad de los hombres para mantener sus pactos. O sea, es una muestra patente de que Dios, YHWH, cuenta con la infidelidad humana. La propuesta que YHWH sugiere al profeta es que despose a una prostituta a la que debe recoger, lavar y amar después de que sus múltiples amantes la dejen abandonada y maltrecha. La intención divina es pedagógica: remitir a Israel a un aprendizaje. El paradigma que él quiere fijar de cómo tienen que ser las relaciones hombre/Dios es significativo de la importancia de esta imagen teológica del matrimonio. La inestabilidad de las relaciones es un hecho palpable, pero no es obstáculo. La sacramentalidad es su mecanismo de defensa.

LA PALABRA LATINA SACRAMENTUM, QUE SIGNIFICA 'JURAMENTO'

Un contrato dice «esto es tuyo, y eso es mío»; una alianza dice «soy tuyo, y tú eres mío». Una alianza forma una familia. El matrimonio y la adopción son relaciones de alianza. La misma fórmula del ayuntamiento posmoderna: irse a vivir juntos, aparearse de vez en cuando o vivir compartiendo espacios, pero haciendo vidas paralelas, expresa el miedo a la entrega y el querer conservar el territorio en el que el hombre y la mujer se encastillan por miedo a la libertad del otro o al fracaso. La fórmula más aceptada es la división de bienes: «esto es tuyo y eso mío»; está a la orden del día. Es un gesto que delata los miedos que preanuncian el fracaso y que marcan un modo de compartir cerrado a la comunión.

Un tema interesante desde el punto de vista antropológico es el papel que desempeñaron los juramentos/alianzas en los rituales antiguos. Cómo se relacionan los juramentos con los sacramentos y estos con la vida de la pareja es

un tema que necesita ser revisado.

Los viejos rituales de la alianza incluían casi siempre juramentos, explícita o implícitamente. Cuando alguien hacía un juramento, invocaba el nombre de Dios, de tal manera que se convocaba a Dios como testigo de esa alianza y se sometía a su juicio: hay bendiciones y maldiciones sobre el cumplimiento o no del juramento. Los juramentos de la vieja alianza eran pactos hablados y tácitos. Abraham partió los cuerpos de los animales del sacrificio y caminó entre sus entrañas divididas. Lo que significaba esta alianza en un contexto de magia homeopática era: «Si no soy fiel a la alianza, puedo sufrir el mismo destino que estos animales». Los juramentos formales clásicos, que invocan a Dios como testigo o como parte del contrato, invocando bendiciones y maldiciones, denotan la importancia en el mundo antiguo de la fidelidad a esa alianza:

Llamo al cielo y la tierra para que atestigüen contra vosotros hoy, te pongo delante vida y muerte, bendición y maldición; por lo tanto, escoge la vida, para que vivas tú y tu descendencia... para que puedas morar en la tierra que el Señor ha prometido a tus padres, (Deuteronomio 30, 19-20).

En juramentos, en alianzas, en la eucaristía o en otros sacramentos se suele concluir con un «amén», que es un vestigio de antiguas formas rituales de juramentos. «Que así sea» o «esto es verdadero» implica las consecuencias previsibles que acepta Abraham: ser partido por la mitad si no cumple lo pactado.

Dumézil, trabajando sobre unos textos védicos e iranios que hablaban de plagas funcionales sociales (fléaux), se asombra al encontrar que una de estas plagas se refiere a la disolución o incumplimiento de los contratos orales, renegar o desconocer las obligaciones asumidas en una alianza o en un pacto o la infidelidad a la palabra dada. En el mismo sentido, Platón en Leg, Xii, 948e. reconocía que había que desaconsejar el juramento en los procesos judiciales porque, de hacerlo, se vería que la mayor parte de los ciudadanos son perjuros.

Paradójicamente, el juramento o el sacramento, porque eso es lo que significa esta palabra en latín, es un intento de la sociedad de hacer valer los compromisos o las alianzas, dada la poca fiabilidad de la palabra del ser humano. Así decía

Filón: «Los hombres al no ser fiables [apistoumenoi, privados de pistis: credibilidad], recurren al juramento para lograr confianza». El valor del sacramento-juramento, ante la debilidad del ser humano y su frágil fiabilidad, no está tanto en función de la afirmación que produce, sino en la relación que instituye entre la palabra pronunciada y la potencia invocada, porque lo que se pone en cuestión es la veracidad y el cumplimiento de lo prometido. Como dice Agamben, comentando a Licurgo y a Hierocles: en el sacramento…

lo importante es comprender no tanto el miedo que genera, como su eficacia propia (vis). Y en qué consiste esta vis, se pone de manifiesto de modo inequívoco en la definición etimológica de la Fides, que, según Cicerón, está presente en el juramento: quia fiat quod dictum est appellatant fidem. […] No crea, no establece, sino que mantiene unido (synechô) y conserva (diatêreô) aquello que sido establecido por otra cosa (la ley, en Hierocles, los ciudadanos o el legislador en Licurgo).

El abismo entre lo que los hombres dicen y hacen, entre lo que piensan y lo que dicen, entre lo que se espera de ellos y lo que sucede realmente está a la orden del día. Todo es precario en las relaciones humanas.

Al igual que Max Müller, en Lévi-Strauss, las nociones mágico-religiosas de la mitología, si bien en un sentido ciertamente diferente, representan de algún modo una enfermedad del lenguaje, la «sombra opaca» que el lenguaje arroja sobre el pensamiento y que impide de forma duradera el ajuste entre significación y conocimiento, entre lengua y pensamiento.

La clave para Agamben no está tanto en el abismo entre significante y significado que denuncia el estructuralismo, el desfase aparente entre el pensamiento y el lenguaje, sino que:

Tanto o más decisivo debe haber sido para el viviente que se descubrió hablante el problema de la eficacia y de la veracidad de su palabra, es decir, de qué era lo que podía garantizar el nexo originario entre el hombre y las cosas, y entre el sujeto convertido en hablante —y, en consecuencia, capaz de aseverar y prometer— y sus acciones. En virtud de un prejuicio tenaz, los científicos han considerado siempre la antropogénesis como un problema de orden exclusivamente cognitivo, como si el hacer humano del hombre fuera solo una cuestión de inteligencia y de volumen cerebral y no también de ethos, como si la inteligencia y el lenguaje no plantearan asimismo y sobre todo problemas de orden ético y político, como si el homo sapiens no fuera también, e incluso precisamente por esto, un homo iustus.

En este sentido converge con Girard: en el origen de la humanidad el problema originario es la convivencia posible, entre homos, es la violencia lo que trae lo sagrado, y lo sagrado el nomos, las normas, y estas el ethos, la orientación del hacer hacia el conocimiento que regula la vida social posibilitando la convivencia.

La especificidad del lenguaje humano, con respecto al animal, no puede residir tan solo en las peculiaridades del instrumento […] sino, más bien, y en medida no menos decisiva, en el hecho de que, único entre los vivientes, el hombre no se ha limitado adquirir el lenguaje como una capacidad entre otras de las que está dotado, sino qué ha hecho de ello su potencia específica, es decir, ha puesto en juego en el lenguaje su propia naturaleza… en cuya lengua le va su vida. Estás dos definiciones son inseparables y dependen de modo constitutivo una de otra. En su punto de encuentro se sitúa el juramento, entendido como el operador antropogénico por medio del cual el viviente, que se ha descubierto cómo hablante, decide responder de sus palabras y, entregándose al LOGOS, constituirse como «el viviente que tiene el lenguaje». Para que algo como el juramento pueda tener lugar, es necesario ante todo poder distinguir y de alguna manera articular, vida y lenguaje, acciones y palabras; y esto es precisamente lo que el animal, para el qué el lenguaje es parte integrante de su praxis vital, no puede hacer.

La veracidad de las alianzas reside en el compromiso adquirido previamente con el lenguaje por parte de los hablantes vivientes, a saber, que hacer y decir, que aquello que se dice es lo que se hace. Esta es la ambivalencia semántica de la palabra dabar en hebreo significa tanto decir como hacer. En la actualidad, ese es el problema del poco valor que concedemos a las alianzas o pactos, entre ellos el matrimonio para siempre:

Somos las primeras generaciones que viven la propia vida colectiva sin el vínculo del juramento y que está mudanza no puede dejar de implicar una transformación de las modalidades de asociación política. Sí este diagnóstico está en alguna medida en lo cierto, eso significa que la humanidad se encuentra ahora frente a una disolución o, por lo menos, a un aflojamiento del vínculo que, a través del juramento, unía al viviente con su lengua. Por una parte, está el viviente, cada vez más reducido a una realidad puramente biológica y a nuda vida, y, por otra, el hablante, separado artificiosamente del anterior, por medio de una multiplicidad de dispositivos técnicos-mediáticos, en una experiencia de la palabra cada vez más vana, de la que le es imposible responder y en quién algo similar a una conciencia política se hace cada vez más precario. Cuando el nexo ético —y no simplemente cognitivo— qué une las palabras, las cosas y las acciones humanas se rompe, se asiste a una proliferación espectacular sin precedentes de palabras vanas, por un lado, y, por otro, de dispositivos legislativos que buscan de forma obstinada legislar sobre cualquier aspecto de esa vida sobre la que ya no parecen tener control alguno. La edad del eclipse del juramento es también la edad de la blasfemia, en que el nombre de Dios abandona su vinculación viva con la lengua y solo puede ser proferido «en vano».

Es, por tanto, la banalidad, el nulo valor social de los vínculos, una consecuencia de una crisis antropológica, la pérdida del sentido del juramento/sacramento, del valor de la palabra, lo que pone en solfa la alianza matrimonial.

EL MISTERIO QUE ENVUELVE AL MATRIMONIO

No estamos intentando defender un simple contrato o compromiso que para algunos es ya casi una reliquia. El matrimonio ha sido desprestigiado, pero esconde un misterio maravilloso que se trata de desvelar: el matrimonio es lo que mejor ha funcionado desde la revelación judeocristiana, mejor que ninguna otra fórmula de emparejamiento. ¿Por qué? ¿Qué esconde o que revela el matrimonio? El matrimonio está en relación intrínseca con el vínculo que el Dios de la revelación judeocristiana quiere establecer con los hombres. Dios, cada vez que quiere hablar de amor, lo hace con la imagen de esposo a esposa. Siempre quiere una relación en exclusiva, una alianza en la fidelidad, y siempre dispuesto, no obstante, a acoger el error idolátrico de Israel, que prefiere otras fórmulas más acomodaticias y mimetizadas con las culturas contemporáneas.

Evidentemente, este amor no se entiende como lo hacen aquellos que han perdido el contacto con la simbología judeocristiana. Hay un abismo entre el amor romántico y el amor verdadero. El romántico es pasajero, finito, sirve para encontrarnos, sentirnos atraídos; el verdadero trata de aprender a donarse:

En su himno a la caridad (cf. 1 Co 13), san Pablo nos enseña que ésta es siempre algo más que una simple actividad: «Podría repartir en limosnas todo lo que tengo y aun dejarme quemar vivo; si no tengo amor, de nada me sirve» (v. 3). Este himno debe ser la Carta Magna […], en él se resumen todas las reflexiones que he expuesto sobre el amor a lo largo de esta Carta encíclica. La actuación práctica resulta insuficiente si en ella no se puede percibir el amor por el hombre, un amor que se alimenta en el encuentro con Cristo… [y que consiste] en un darme a mí mismo: para que el don no humille al otro, no solamente debo darle algo mío, sino a mí mismo; he de ser parte del don como persona.

Para alcanzar una nueva forma de vida, inédita y desconocida para el que se queda solo en la atracción primigenia, hay que arriesgar a confiar en esa zona oscura que la trasciende. Hoy se ha instalado en nuestra mentalidad que no hay más que esta atracción hedonista a la que se adhieren luego alguna forma de apego afectivo, acomodaticio, educado. Lo que queda de la imagen del matrimonio judeocristiano es un aparato moralizante que escandaliza la debilidad del hombre de hoy. La idea de que proponer la moral correcta es tratar de salvar la distorsión de la vivencia de una alianza que ya no funciona. La

propuesta ha de ser positiva, no de manera impostada, porque de suyo es positiva sin tener necesidad de demostrarlo, sino porque es cierto que se esconde más alegría y disfrute detrás de esa propuesta que desde las antagónicas que afirman solo regirse por el sentirse bien con el otro como único criterio o criterio principal.

Pero, para hablar de esa parte desconocida de la que parece hablar el mysterium judeocristiano, hace falta una antropología, si no nueva, renovada. Hace falta confiar en que la alianza es una ayuda para el momento venidero en que se ponga en crisis el romanticismo. Para que perdure lo más bello, lo que no sucede a primera vista, hay que aprender a donarse mutuamente. Para aprender a convertirse en don para el otro hay que participar de esa antropología que propone el cristianismo. Hay que pensar que el hombre es un ser creado por Dios para la felicidad, que tiene un fin en la creación que le es propio. En el inicio de la parte I-II de la Summa theologiae santo Tomás advirtió que era imprescindible comenzar hablando del fin del hombre y de su bienaventuranza antes de poder reflexionar a fondo sobre la moralidad de sus actos. El camino de la vida matrimonial sería el contrario a la lógica, que va del eros al agape.

En el matrimonio cristiano se celebra el inicio de un proyecto cuyo valor más importante no es el sexo, el afecto, la afinidad, sino la libertad y la comunión entre la pareja y de ambos con el Creador. Aprender a ser libres, a hablar, a decirse la verdad el uno al otro, a respetarse en la castidad, cuyo objetivo final es consolidar algo para la eternidad. Se pierde el miedo a encontrar los defectos del otro. Eso es lo que la Iglesia trata de enseñar a través del significado de la cruz…, los defectos del otro no son obstáculos, sino ocasión para reconocer los propios y aprender a amarlos, sin justificarlos, sin taparlos. Amarse a sí mismo hace fácil amar al otro, pero para eso hay que conocerse, y solo se logra cuando otro te conoce o te ayuda a conocerte. Esta fase es la que el amor romántico no tolera y para lo que hace falta formar parte de la Iglesia: esa comunidad que vive en la verdad y en la libertad.

Lo más importante de celebrar un sacramento, que selle una relación para siempre, es dar la oportunidad de llegar a esta fase del ordo amoris sin huir precipitadamente ante el primer escollo. Celebrarlo dentro de la Iglesia significa que se está haciendo un sacramento, un signo para ser visto. El amor en la dimensión de la cruz, significa amar al otro no solo cuando siento una atracción erótica o romántica por él, sino cuando el otro es el enemigo, o simplemente aquel cuya libertad o modo de ser no puedo cambiar a mi antojo. Por eso, para el

judeocristianismo, el matrimonio no es un trámite legal o social, sino una misión, una vocación.

El matrimonio no es la legitimación pública del uso de la sexualidad. Esa función social también está presente en todas las culturas: asegurar el bienestar propio y el de la prole comprometida en esa relación. Lo que la gente busca en realidad cuando tiene sexo, lo que la mujer samaritana (Jn 4) busca cuando va al pozo, habiendo estado con cinco maridos, es al Mesías, a Cristo como novio definitivo, el séptimo, porque en el «que ahora lo está buscando», el sexto, tampoco es lo que anhela. Cristo es compasivo con los pecadores sexuales, en especial mujeres, porque se trata de una cultura patriarcal, porque sabía que lo buscaban a él. Como Chesterton decía, «todo hombre que toca la puerta de un burdel está buscando a Dios» (Collected works, volúmen I).

Es una ilusión pensar que podemos construir una verdadera cultura de la vida humana si nosotros no aceptamos y experimentamos la sexualidad, el amor y la vida entera, de acuerdo con su verdadero significado y su profunda relación. El abrazo esponsal es el fundamento, la piedra angular de la vida humana. La cultura misma surge de ese abrazo. Según la relación que los hombres tienen con el sexo, así funciona el matrimonio y la familia, y a su vez, según cómo van el matrimonio y la familia, así va la civilización. Todos anhelamos, como la samaritana, el esposo definitivo, pero este encuentro hay que buscarlo, y mientras no lo encontramos nos conformamos con sucedáneos.

El cometido del siglo XX fue hacer desaparecer la ética sexual cristiana, con Mayo del 68 a la cabeza y el movimiento hippy americano después. La influencia del psicoanálisis marxista marcusiano, el existencialismo francés, fue la penúltima puya. No es casual que se diese en paralelo a una de las revoluciones más grandes de la historia de la Iglesia: el Vaticano II. Además de pontificados lúcidos en la situación que se estaba empezando a vivir: Pablo VI, Juan Pablo II. Si queremos construir la cultura de la vida, la tarea del siglo XXI debe ser reclamarla, pero no desde el punto de vista moralista decimonónico, hipócrita, que llegó al siglo XX. Se necesita valorar lo positivo de esa alianza, lo que se pierde cuando se ponen en juego otras fórmulas que parecen paliar los defectos de la antigua, pero que hacen que surjan nuevos todavía más problemáticos.

Siguiendo la Biblia podemos ver todo el plan de Dios para la humanidad: desposarse con cada uno de nosotros (ver Oseas 2:18) para vivir con nosotros en

una eterna unión de vida y amor. Y Dios quiso que este eterno plan esponsal sea tan claro que imprimió una imagen del plan en nuestro ser creándonos como hombre y mujer. El estudio del cuerpo es como una teología, un estudio de Dios. El cuerpo, en la profunda verdad de su masculinidad y feminidad, proclama el misterio divino en el mundo. Ese misterio divino consiste en que «Dios ha revelado su secreto más profundo: Dios mismo es una eterna entrega de amor, El Padre, el Hijo y el Espíritu Santo, y Él nos ha destinado a compartir esa entrega» (Catecismo CCC, n.º 221).

La intención de Dios para el abrazo esponsal es que sea una imagen en la tierra de «su entrega trinitaria de amor», compartir el amor trinitario por medio de Cristo. «Por eso dejará el hombre a su padre y a su madre y se unirá a su mujer, y los dos se harán una sola carne. Gran misterio es éste, lo digo respecto a Cristo y la Iglesia. (Ef 5:31-32).

La unión esponsal es solo una analogía del misterio trinitario. «El misterio de Dios permanece trascendente con respecto a esta analogía como a cualquier otra analogía con la cual intentemos expresar este misterio en el lenguaje humano» (TC- 95b:1).

UNA BELLEZA QUE SALVA. LA GRANDEZA DE LA SEXUALIDAD HUMANA

José Granados

En su obra Razón de amor (1936), Pedro Salinas ha dedicado un poema a «La salvación por el cuerpo».[1] Allí se describe un «ansia de ser cuerpo» que vuela o se arrastra por todo el universo: «Todo quiere ser cuerpo. / Mariposa, montaña / ensayos son alternativos / de forma corporal [...]. Afán, afán de cuerpo / Querer vivir es anhelar la carne, / donde se vive y por la que se muere. / Se busca oscuramente y sin saberlo, / un cuerpo, un cuerpo, un cuerpo».

El poeta pasa luego a describir, como un paso adelante en este deseo de cuerpo, la experiencia encarnada del hombre: «Un día, / la infatigable sed de ser corpóreo / en nosotros irrumpe [...]. Y como el cuerpo más cercano / de todos los del mundo es este nuestro, / nos unimos con él, crédulos, fáciles, / ilusionados de que bastará / a nuestro afán de carne». En efecto, nuestro cuerpo parece darnos ya la plenitud, con sus sensaciones y placeres, «en materia /que nada necesita, sino es ella, / igual que la inicial estrella de la noche, / tan suficientemente solitaria».

Pero los versos enseguida dan un giro, pues surge la inquietud, cuando nos descubrimos «vagabundos / por el cuerpo soltero». Y es que «luego supimos, / lo supimos tú y yo en el mismo día / que un cuerpo que se busca / cuando se tiene ya y se está cansado / de su repetición y de su pulso, / solo se encuentra en otro». Pues «un cuerpo es el destino de otro cuerpo». El cuerpo solitario no basta, hace falta ese cuerpo que la Escritura ha llamado «una sola carne» (cf. Gen 2,24). Y así, los amantes:

Traspasamos los límites antiguos.

La vida salta, al fin, sobre su carne,

por un gran soplo corporal henchidas
las nuevas velas:
atrás se cierra un mar y busca otro.
Encarnación final, y jubiloso
nacer, por fin, en dos, en la unidad
radiante de la vida, dos. Derrota
del solitario aquel nacer primero.
Arribo a nuestra carne transcorpórea
al cuerpo, ya, del alma.

Y la carne no se detiene en este viaje a velas henchidas, sino que nos lleva más allá, a la esperanza última de salvación, salvación por el cuerpo:

Y se quedan aquí tras el hallazgo
—milagroso final de besos lentos—
rendidos nuestros bultos y estrechados,
sólo ya como prendas, como señas,
de que a dos seres les sirvió esta carne
—por eso está tan trémula de dicha—
para encontrar, al cabo, al otro lado,
su cuerpo, el del amor, último y cierto.

Ese

que inútilmente esperarán las tumbas.

¿Puede haber una salvación por el cuerpo? La sexualidad, con su atractivo, ¿nos conduce a un cuerpo del alma, a una carne transcorpórea, al cuerpo del amor? ¿Y se puede de este modo hacer esperar en vano a las tumbas?

Para desarrollar el tema que se me ha confiado, quiero mostrar que estas preguntas son esenciales en nuestra época, posterior a la revolución sexual. Interesará, sobre todo, el vínculo entre cuerpo, belleza y salvación, que adquiere mucho peso en el 68. Después, a la luz del magisterio de Pablo VI y de san Juan Pablo II, apuntaré la oportunidad que todo esto abre al anuncio evangélico, el cual proclama, de hecho, la salvación por el cuerpo.

I. BÚSQUEDA DE LA BELLEZA Y REVOLUCIÓN SEXUAL

El filósofo canadiense Charles Taylor, en su descripción de esta nuestra era secular ha visto lo religioso hoy como búsqueda de experiencias auténticas que resuenen en el interior del individuo.[2] Y ha explicado esta nueva vivencia de lo sagrado a partir de los grandes cambios culturales de los años sesenta y, en concreto, de la revolución sexual. Según Taylor, quienes salieron a la calle en Mayo del 68 querían llevar a la práctica esa encarnación o ansia de cuerpo de que habla Salinas en su poema, resumida en la sexualidad y teñida de rasgos religiosos.

¿Qué nexo ve Taylor entre salvación y sexualidad? Nuestro autor indica que detrás de la revolución sexual hay un deseo, sea de revalorizar el cuerpo y el placer, sea de buscar la plenitud (wholeness) de toda la persona, en cuerpo y alma.[3]

Según Taylor, dos fueron las corrientes que confluyeron en el 68, ambas buscando recuperar el sexo. La primera, la puramente instrumental y materialista, que procedía de la llamada Ilustración radical, basada en el

utilitarismo de Jeremy Bentham, entre otros. En tal enfoque, el deseo es solo deseo, y buscar otras esferas de plenitud supone una excusa para amordazarlo y no permitir que se exprese.

Pero había, además, una segunda forma de apreciar lo sexual, esta vez inspirada en Friedrich Schiller. Según ella, el deseo se salva no cuando se lo mira como deseo en sí mismo, sino cuando entra a formar parte de una plenitud mayor. Taylor dice que la verdadera fuerza que propulsó la revolución sexual es esta última. Pues liberar lo sexual prometía a la vez, como metas utópicas, la integración de la persona consigo misma y la fraternidad universal:

si miramos a la revolución sexual de los años 60, está claro que fue la posición schilleriana la que sacó a la gente a la calle. Hugh Hefner y Playboy pueden pensarse como representantes del otro polo: la sensualidad es buena como tal. Pero entre los revolucionarios, aquellos que podrían haber suscrito verbalmente la fórmula hefneriana, alimentaban sin duda esperanzas utópicas hacia un nuevo tipo de mundo, donde la actividad sexual sin restricciones produciría un nuevo tipo de fraternidad.[4]

Según este diagnóstico, las desviaciones de la revolución sexual, como la pornografía o los excesos hedonistas violentos, supondrían el prolongarse de la primera corriente, que busca el placer como tal. Pero la otra corriente, schilleriana, buscaría eliminar no solo la opresión, sino también la reducción del cuerpo a uno de sus aspectos. La sexualidad, como ya hemos indicado, se veía ahora como fuerza para conseguir la unidad con uno mismo y, a la vez, la unidad entre todos los seres humanos. Aquí jugaría un papel importante la belleza, que apunta precisamente a esta integración de lo sexual en un todo más amplio.

Había, es verdad, mucho de utopía soñada en la visión del 68. Cincuenta años después no nos quedan ganas de gritar «sed realistas, pedid lo imposible». Nuestra época posutópica ya no cree en las esperanzas despertadas entonces. Más que los versos de Salinas parece resonar la Canción desesperada de Pablo Neruda: «Oh la cópula loca de esperanza y esfuerzo / en que nos anudamos y nos desesperamos».

Esta pérdida de esperanza en la sexualidad se manifiesta en la reducción del

espacio que ella abre al individuo. Pensemos, por ejemplo, en lo que se ha llamado agonía del eros: el eros decae y muere hoy porque se curva sobre sí mismo evitando el encuentro con lo diferente, con la persona del otro.[5] Y este achicamiento afecta también al espacio paternofilial, pues es hoy preeminente el hijo del deseo, es decir, el hijo que ya no es novedad de futuro, sino proyección de los proyectos o las ansias de los padres, que se encuentran a sí mismos en el hijo.[6] La sexualidad no se halla, por tanto, en condiciones de abrir nuestras fronteras, de darnos esos espacios amplios que simbolizan la salvación.

A la luz de este análisis, se pregunta Taylor: ¿podemos renunciar del todo a la esperanza de doble armonía, personal y social, que el 68 buscaba en el cuerpo y en su deseo?[7] Y, si es necesario recuperar esta utopía, al menos en parte, ¿qué papel juega en ello la experiencia religiosa? Sin duda, para ser eficaz, esta última necesitará también renovarse. Pues es revelador que, en paralelo con los espacios sexuales reducidos, se estreche también el espacio de la religión, que hoy gira en torno a la expresión del yo auténtico, renunciando a edificar espacios de convivencia y de bien común.

Taylor ve un remedio a esta situación en la vuelta a prácticas encarnadas de practicar la fe. Esto supone una oportunidad para el cristianismo, en cuanto que este otorga un papel privilegiado a la carne, cuyo destino es la resurrección. Un punto clave donde se decidirá la suerte de la fe será la capacidad de ella para incluir y salvar también lo corporal. Desde aquí podría rebrotar una visión no reductiva de la sexualidad que se percibiera como camino hacia una plenitud.

Una vía para llegar a tal meta es precisamente aquella que apuntara Schiller: la vía de la belleza. Pues en ella se reenciende la esperanza de que sea posible una salvación por el cuerpo. La belleza, en efecto, a la vez que nos alerta contra la reducción utilitarista, nos ofrece, anclada en el cuerpo, una mirada de unidad más profunda. ¿Y no resuena también la belleza con la aspiración religiosa de nuestro tiempo, que valora las experiencias íntimas de éxtasis?

A continuación, quiero presentar una visión cristiana del cuerpo y de la sexualidad que encaja con esta pregunta por la belleza y la resitúa. Se puede así retomar la inquietud que estaba en la base de la revolución sexual, indicando a su vez cómo debe transformarse para que pueda alumbrar vías de esperanza. Como veremos, será esencial comprender la belleza, no desde el individuo aislado que la capta, sino desde las relaciones a que nos llama. Ensayaré esta lectura desde los puntos clave del magisterio de Pablo VI y Juan Pablo II.

Como trataré de probar, en Humanae vitae y en su recepción posterior, se indican las coordenadas de un espacio desde el cual no solo se contempla la belleza, sino también se edifica esta en la propia vida. Esta mirada se arraiga en el centro de la fe cristiana, que proclama el resplandor a que está llamada la carne. Si Dostoievsky, refiriéndose a la belleza de Cristo, afirmó en El idiota que «la belleza salvará el mundo»,[8] se trata de mostrar que esa belleza se fragua desde la carne sexuada.

II. BELLEZA, CUERPO, PERSONA

Comencemos por la relación entre belleza y cuerpo. Lo bello aparece a los sentidos y se asocia, por tanto, a nuestra situación encarnada en el mundo. Por eso mismo, lo bello es siempre concreto, ligado al aquí y al ahora. Es verdad que en nuestra época se ha dado el fenómeno de la reproducción masiva de la obra de arte.[9] Con esto se pierde algo esencial de lo bello, que es su aura, su carácter de epifanía única, irrepetible. Pero el valor que hoy damos a las obras auténticas, y nuestra obsesión por distinguirlas de lo falsificado, nos recuerda que seguimos buscando esa aura, esa experiencia de estar ante una epifanía única, que de algún modo detiene el instante fugaz.

Ahora bien, entre todos los cuerpos que se muestran, son los seres vivos los que mejor revelan la belleza. Para verlo, pensemos en algunas notas clásicas para reconocer lo bello.[10] Tomemos en primer lugar la armonía. Esta es necesaria para la belleza, pero, por sí sola no nos la revela, pues belleza no es simple orden perfecto o equilibrio matemático de las partes.

Por eso es necesaria una segunda nota, la claridad. Se evoca así la luz, esencial para la belleza. Vladimir Soloviev comienza definiendo la belleza desde una cierta encarnación de la luz en la materia.[11] Así, distingue el diamante bello del carbón, aunque ambos tengan igual composición, pues el segundo es resistente a la luz. Y tampoco el cristal transparente es en sí bello, porque la luz no se asocia a él, no se encarna en él, como en el diamante. Enseguida, Soloviev añade que, en los seres vivos, la función de la luz pasa a desempeñarla la vida, que es como una luz interna que brilla desde el mismo ser vivo. Por eso es justo hablar de rostros luminosos.

Por claridad se entiende entonces que la armonía tiene un centro oculto, que se manifiesta en todas las partes del ser, aunque no sea directamente visible en ninguna de ellas.[12] En el cuerpo vivo, en efecto, los diversos miembros no están unidos desde fuera, como en una máquina, sino que poseen unidad a partir de su centro vital. Por eso, al contemplar un rostro bello, no procedemos observando la belleza de las partes y componiéndola, sino que la belleza se nos presenta toda entera, de un golpe de vista.

Este es también un elemento clave de la definición shilleriana de la belleza. Según Schiller, no basta la armonía para definir la belleza, sino que una cosa es bella «cuando su perfección aparece como natural, como perteneciente a la naturaleza».[13] Esto significa que la armonía surge, no como imposición violenta que mantiene todo unido, sino como expresión de un principio interno vital. Por eso Schiller identifica la belleza con la expresión de la libertad.

Tenemos, finalmente, como nota de la belleza, la integridad. Pues propio de la belleza es que nos invita a pensar el todo, sin aislar elementos. De nuevo, esta presencia de la totalidad en el fragmento es propio de los seres vivos. Además, en el ser vivo, la integridad implica también trascendencia, invitación a ampliar la mirada. Pues el ser vivo no puede aislarse de su ambiente vital, por lo que contemplarlo integralmente es abrirnos más allá de él. Cuando un ser se recluye en sí mismo, sin tensión hacia el ambiente, es que está muerto. Y la descomposición es la esencia de la fealdad.

Esta transcendencia de lo bello encaja con la visión de Platón, para quien lo bello nos llama a atravesar las fronteras de lo visible. Solo que en la contemplación de la vida, este más allá no precisa superar la carne, sino profundizar en ella, atender mejor a su lenguaje. Se ha descrito bien, a este respecto, la experiencia de la caricia, que quiere tocar aquello que está más allá de la carne, aquello que se sabe ser intocable, pero que, sin embargo, solo se nos muestra en la misma carne.[14]

Notemos que esta belleza no está limitada solo al cuerpo humano. Como ha mostrado el biólogo suizo Adolf Portmann, toda vida tiende a la manifestación de su forma, y solo así puede explicarse su organización interna.[15] Los animales, por así decir, viven en cuanto muestran su belleza comunicándose con su ambiente y percibiéndolo. Una tal belleza cobra especial relieve precisamente en la reproducción y transmisión de la vida. Un ejemplo es el canto del ruiseñor, donde el impulso sexual se traduce en armonía de sonido, revelando así su

esencia.[16]

La belleza nace, por tanto, como manifestación del ser vivo, cuyo orden brilla con claridad porque revela un principio interno. Esta claridad, a la vez, apunta a la transcendencia, pues invita a apreciar mejor la armonía que el viviente guarda con su mundo. Añadamos que el orden de esta belleza propia de la vida es un orden frágil, que se revela como bello en cuanto continuamente supera el acecho de la muerte y surge intacto de ella.[17] Lo bello no es lo invulnerable, sino lo que, entre las amenazas del desorden, ostenta a cada minuto una victoria improbable. La belleza de la rosa va unida a su fugacidad.

La experiencia de la belleza trae consigo, por asociarse a la manifestación del ser vivo, el respeto por la cosa bella en sí misma. Así se diferencia lo bello de lo útil o de lo placentero, que gira en torno al individuo que lo valora. Percibir lo bello, por el contrario, es percibir un ser que no se puede reducir a mis intereses aislados. Por eso la experiencia de lo bello rompe el círculo de un deseo curvado sobre sí mismo. Como diría luego Plotino, con un juego de palabras: lo bello (kalon) me llama (kalein).[18] Es decir, apreciar la belleza nos libera del círculo placer-satisfacción, que acaba hastiando. La belleza incluye el placer, pero indicando, a través del placer, algo más precioso.

Este aprecio por la existencia del otro como tal une la belleza al amor, que es capaz de declarar que una persona es única. Distinguimos entonces entre decir «me resultas útil», decir «me gustas» y decir «¡eres bella!».[19] Solo esta última expresión aprecia al otro por lo que es, y no lo mide según el propio punto de vista.

III. BELLEZA Y AMOR

Ahondemos en este vínculo de belleza y amor, el cual se manifiesta como respeto por el ser bello en sí mismo. Hemos visto que, por mostrarse en el cuerpo vivo, la belleza no puede darse solo en la contemplación de un ser aislado. Pues el cuerpo no es solo armonía de los miembros entre sí, sino apertura del organismo a su ambiente. La integridad propia de lo bello implica, para captarlo, que el ser vivo esté situado en su mundo y entre sus relaciones.

Esto conlleva, también, que la belleza no pueda contemplarse solo desde fuera, a distancia. Podemos captar lo bello porque, con nuestro cuerpo, participamos también del mundo. La belleza es resplandor que se comunica, y esta comunicación es posible cuando se comparte, en el cuerpo, una misma presencia al mundo. Esto significa que captar la belleza es participar de esa misma belleza que contemplamos. La belleza se da siempre, de este modo, en una relación, como un intercambio o un don mutuo. Recordemos a aquellos pintores que, al pintar el paisaje, se sentían mirados por este.

Queda así patente el nexo entre nuestra condición encarnada y la experiencia de lo bello. La belleza, como nuestro cuerpo, pertenece a la vez al mundo exterior e interior. En efecto, por un lado, la belleza está fuera de nosotros, ligada al objeto que contemplamos. Por eso, no es la misma belleza la de escuchar a Bach que la de escuchar a Mozart.[20] Pero, por otro lado, la belleza es interior a nosotros, pues depende de nuestra capacidad de ser tocados por ella y de reaccionar ante ella. Como dice Shakespeare en Trabajos de amor perdidos: «Beauty is bought by judgment of the eye».[21] Además, este juicio del ojo no se da en un segundo tiempo, sino en la misma comunión con lo bello. Solo hay belleza cuando se da conjunción entre lo bello y quien lo aprecia. Hace falta un poeta para reconocer a otro poeta. Por eso, si el amor es necesario para apreciar la belleza, este mismo amor es, a la vez, un momento creativo de belleza. También el acto creador de Dios conllevaba confirmar la belleza de las cosas, si hacemos caso a la traducción de los LXX: «Vio que era muy bello» (Gen 1,31).

Esta conjunción inseparable de lo exterior y lo interior indica el cuerpo como espacio de epifanía de lo bello. También el cuerpo es, por un lado, visible, en cuanto nos manifiesta al mundo y, por otro, invisible, pues se nos oculta para que podamos participar en ese mundo desde dentro de él.[22] Así, cuando veo, no veo mi ojo que ve, ni cuando toco, toco mi mano: el ojo y la mano desaparecen para permitirme ver y tocar el mundo. Más aún, el cuerpo me da acceso a otros cuerpos: hay una intercorporeidad con la cual habitamos los cuerpos de otros y podemos reconocerlos.[23] Por tanto, no es solo que la belleza se manifieste en un cuerpo, sino que solo podemos captar la belleza desde nuestro propio cuerpo. Como decía Kant, la belleza nos muestra que encajamos bien en el mundo que nos rodea.[24] Esto coincide con una cierta primacía de la arquitectura con respecto a las demás artes, en cuanto que la primera obra de arte consiste en edificar el espacio desde el cual contemplar el arte.

Hemos visto, pues, que la integridad, armonía y claridad, propias de la belleza,

se dan no solo en el cuerpo contemplado, sino en el encuentro de nuestro cuerpo con los otros cuerpos, hacia los que el cuerpo nos abre. Es aquí donde aparece el nexo entre sexualidad y belleza. Pues, en la sexualidad, el cuerpo se orienta hacia otro cuerpo mostrando que la armonía del cuerpo no se da en el cuerpo aislado. Recordemos el poema antes citado de Salinas: «Un cuerpo que se busca [...] solo se encuentra en otro». El cuerpo sexuado, en cuanto cuerpo relacional, es un lugar clave para la percepción de la belleza, pues allí se nos manifiesta y se comunica la otra persona. Este rasgo se expande a las relaciones de filiación y paternidad o maternidad, atravesadas también por la diferencia de sexos, porque en ella se generan.

Esta nota comunicativa del cuerpo bello fue surgiendo poco a poco en la historia del arte. Los griegos hicieron del cuerpo desnudo el cénit de la belleza. El cuerpo aparecía, así, como camino hacia la transcendencia, según lo narra Platón en su Simposio. Basta pensar en el cuerpo divino del Apolo, que nos invita a tomar distancia para transcender lo material. Más tiempo tardó en aparecer la dimensión comunicativa del cuerpo. Notemos la diferencia entre el Apolo distante y los cuerpos de la Sixtina de Miguel Ángel, donde se ve, en el cuerpo del resucitado, un cuerpo comunicativo, que invita a participar en él, capaz de mover en torno a sí a los demás cuerpos haciéndolos entrar en su mismo movimiento ascendente.[25] Aquí la belleza sucede en una acción que nos pone en comunión con lo bello. Lo bello nos llama y atrae, de forma que participamos de su claridad.

Si la belleza se experimenta en el encuentro del cuerpo con el mundo y con los demás cuerpos, esto significa que el órgano de percepción de la belleza es el corazón, como lugar donde la persona se abre al amor y constituye su identidad a partir del amor.[26] Vemos ahora con más hondura la armonía propia de la belleza, que es la armonía de nuestras relaciones o, también, la armonía u orden del corazón. El espacio o arquitectura para contemplar lo bello no es ya solo mi cuerpo aislado, sino mi cuerpo en relación, la capacidad de habitar un mundo común a partir de un orden originario de relaciones. Solo desde aquí la belleza no resulta solo contemplada desde fuera, sino participada, de forma que nuestra vida, a través de nuestras acciones, llega a ser bella.

Sería interesante estudiar con más detalle la belleza que surge en la diferencia de los sexos. Esta belleza se refiere de un modo especial a la mujer: es su rostro el que es propiamente bello, como dice Julián Marías, y no solo según la belleza física, sino como «belleza personal femenina».[27] Siguiendo el análisis de Marías

podemos decir que lo propio del rostro masculino es la gravedad.[28] El varón es capaz de cargar con la dureza de la vida, y de este modo permite a la mujer ser la figura de la gracia, de la ligereza o levedad, del movimiento fácil, sin obstáculos. A su vez, esta gracia de la mujer da al hombre el entusiasmo por la vida, que lo hace capaz de sobrellevar sus pesos. La unión en la diferencia hombre/mujer hace que la belleza no sea un momento estático, sino que esté continuamente renovándose en camino hacia una belleza más plena: «¡Gloria a las diferencias / entre tú y yo que llaman / nuestro amor a la alerta / cara a cara, a probarse [...] lo distinto se alza, / nos pone en pie, nos llama / otra vez a vencernos».[29]

IV. BELLEZA Y TRANSCENDENCIA: HACIA EL CREADOR

La apertura encarnada al mundo y a los otros cuerpos, que permite captar la belleza, cobra en el hombre dimensiones únicas. Pues solo él, entre los animales, es capaz del descentramiento de su propio entorno para tomar el punto de vista de otras personas y de la totalidad del horizonte. De hecho, si el hombre vive ajeno a esta perspectiva, se centra en lo útil y placentero, y malogra su vida. Es decir, lo bello resulta para él el bien último al que orientar su camino, de forma que sin belleza no es capaz de vivir. Como dice un personaje de Dostoievsky, Stepan Trofimovich, en Los demonios:

Gente miope, ¿qué os hace falta todavía para entender? ¿Pero no sabéis, no sabéis, que la humanidad puede seguir viviendo sin ingleses, sin Alemania, y por supuesto sin rusos? ¿Que es posible vivir sin ciencia, sin pan, pero que sin belleza es imposible vivir, porque entonces al mundo no le quedará nada que hacer? ¡Ahí está el secreto! ¡Ahí está toda la historia! ¡Ni siquiera la ciencia podría existir un minuto sin la belleza! ¿Sabéis eso, los que os reís de mí? ¡Se hundiría en la barbarie, no podría inventar ni siquiera un clavo...! ¡Yo no me rindo![30]

La belleza sitúa, pues, al hombre en la dimensión del horizonte definitivo. Por eso su experiencia de la belleza está unida a la manifestación de un misterio, a algo que es fundamento del hombre y del mundo. San Ireneo de Lyon anticipaba este pensamiento de Dostoievsky cuando decía que la manifestación de Dios en su creación es lo que da vida no solo al hombre sino a todo viviente.[31] Lo que

diferencia de los otros seres vivos al hombre, es que puede dirigir su vida a este horizonte de belleza y participar así plenamente en ella. El hombre vive de la belleza sabiéndolo; los otros vivientes, sin saberlo.

De hecho, el relato del Génesis sobre la creación puede leerse, según ya notamos, no solo como manifestación de la bondad del mundo, sino también de la belleza: «Vio Dios que era muy bello» (Gen 1,31: kalá lían en los LXX). La belleza nos dice que el mundo no puede explicarse solo a partir de seres que busquen su plenitud particular, y ni siquiera la plenitud del conjunto. Dios no crea el mundo porque lo necesite, sino para el bien del mismo mundo, y este bien no está en el mundo, sino más allá de él, en Dios. Precisamente, la experiencia de la belleza expresa la búsqueda de algo que es valioso en sí mismo y nos supera. Por eso, la teología ha enseñado que Dios crea el mundo para su gloria, que es su belleza.

A esta luz, entendemos que el cuerpo es el lugar privilegiado para captar el horizonte último de belleza en Dios. Y es que el cuerpo, por una parte, recuerda al hombre el origen que le precede y del cual continuamente se recibe. Y, por otra, el cuerpo es testigo (en las experiencias de fecundidad, como el trabajo o la generación) de una plenitud desbordante hacia la cual él está encaminado. La belleza que encontramos en el cuerpo, por tanto, apunta a la belleza que fundamenta todo.

Esto sucede, sobremanera, en la experiencia del amor, la cual viene de un origen y orienta a una plenitud que no están en manos de los amantes. San Juan Pablo II ha explorado tal apertura en su Meditación sobre el don desinteresado.[32] Por desinterés del don se entiende una referencia a la belleza, la cual nos lleva más allá de nuestra esfera individual de preocupaciones. Podríamos decir también que este don despierta un interés de otro tipo, es decir, un interés por el otro y por la comunión con él, que es comunión con lo bello. ¿Y cuál es, según Juan Pablo II, la clave de esta belleza? Se trata de percibir a la otra persona como un don para mí, un don de parte del Creador, alguien que me ha sido confiado. El papa cita las palabras del ángel a san José: «No tengas miedo de recibir a María». También a cada uno se le invita a no tener miedo de acoger esta belleza, siempre que la recibamos como proveniente de Dios.

De este modo, el hombre es capaz de intuir que la fuente de la belleza, manifestada en el cuerpo, habita en el cuerpo. La transcendencia o belleza espiritual no se alcanzan yendo más allá del cuerpo, sino en la profundidad del

cuerpo, en la que buceamos por el amor. De este modo, la búsqueda de la belleza abre un camino que puede seguirse a través de la carne y de su tiempo. ¿Cómo es posible recorrerlo hasta el fin?

V. EL CAMINO DE LA CASTIDAD

Precisamente porque la belleza no se contempla solo desde fuera, sino que, por ser comunicativa, nos llama a salir de nosotros y a buscar la comunión con lo bello, esta belleza pide un camino en el tiempo y requiere un esfuerzo: es belleza difícil, a la que accedemos corriendo un bello riesgo.

Juan Pablo II ha insistido en este camino de la belleza a la luz del poeta polaco Norwid: «La belleza sirve para entusiasmar en el trabajo, el trabajo para resurgir».[33] La belleza, por tanto, no pide aquí una contemplación desde fuera. Al contrario, se nos llama a participar edificando una comunión de vida, una comunión que es bella y desde la cual se contempla la plena belleza.

Lo bello, en suma, no está dado. Y, además, para alcanzarlo no basta una técnica, sino que es necesario un arte de humanidad. Se educa esta capacidad como se educa la capacidad de apreciar una obra de arte. Esto tiene especial importancia cuando se trata de la belleza a la que participamos con todo nuestro cuerpo y nuestra entera vida, es decir, la belleza del amor.

La virtud de la castidad es, desde este punto de vista, la virtud que permite el amor bello.[34] Consiste en saber responder a la llamada de la belleza de modo que se participe en ella con la propia vida. Para responder a esta llamada, la castidad va integrando en el amor mutuo todas las dimensiones de la persona, incluyendo instinto, sensualidad, afectos. La castidad permite a cada cónyuge acoger el don del otro en su totalidad, así como que los dos se unan a la luz de un amor que los precede y los une.

Esta apertura de la belleza más allá de cada cónyuge y de los dos juntos la asocia a la fecundidad. Lo bello solo reluce cuando la mirada permanece abierta más allá de uno mismo, a ese todo al que la sexualidad apunta. La unión de amor es bella si se abre no solo más allá del cuerpo aislado o del placer aislado, sino también más allá de la unidad cerrada de los dos amantes. De ahí que la gloria

del cuerpo se muestre, como ya había visto Platón en su Simposio, con la generación de la vida. Lo que los amantes quieren, decía el sabio griego, es alcanzar el bien para siempre, la inmortalidad, y para ello tienen que generar en belleza. Lo bello es aquello que permite que nazca toda la plenitud que habita, como semilla, dentro de cada uno y que se perpetúe. Escuchemos este diálogo de Sócrates y Diotima:

—Entonces, el amor es, en resumen, el deseo de poseer siempre el bien.

—Es exacto —dije yo— lo que dices.

—Pues bien —dijo ella—, puesto que el amor es siempre esto, ¿de qué manera y en qué actividad se podría llamar amor al ardor y esfuerzo de los que lo persiguen? [...] Yo te lo diré [...]. Esta acción especial es, efectivamente, una procreación en la belleza, tanto según el cuerpo como según el alma [...], Impulso creador, Sócrates, tienen, en efecto, todos los hombres, no sólo según el cuerpo, sino también según el alma, y cuando se encuentran en cierta edad, nuestra naturaleza desea procrear. Pero no puede procrear en lo feo, sino sólo en lo bello. La unión de hombre y mujer es, efectivamente, procreación y es una obra divina, pues la fecundidad y la reproducción es lo que de inmortal existe en el ser vivo, que es mortal. (Platón, Simposio, 206c).

La integración en el amor que realiza la castidad implica nuestra apertura a un fundamento que nos precede, en el Creador, fuente última de lo bello. Sabemos que cada ser vivo manifiesta una belleza que va más allá de él, pues apunta a las fuentes de donde nace toda vida. Es que la armonía, u orden, del organismo no está producida ni sostenida por el organismo mismo. Un ser vivo busca comida, pero puede hacer esto solo porque ya encuentra en marcha su metabolismo. El cuerpo, como mostramos en el apartado anterior, tiene armonía completa solo si reconoce en el Creador la fuente de su armonía. Pues bien, esta apertura al misterio sucede sobre todo a través del encuentro personal en el amor, al que el cuerpo nos abre. En este encuentro se reconoce un orden originario de relaciones que el hombre no ha creado. Solo aceptando este orden se da la verdadera armonía, claridad e integridad donde brilla la belleza. Podemos hablar, así, de un orden originario del corazón sobre el que se va luego edificando la vida bella, de

modo que podamos generar belleza.

Se puede iluminar desde aquí por qué la castidad es incompatible con el uso de los anticonceptivos (cf. Humanae vitae 14). La enseñanza de Pablo VI sobre la sexualidad ha querido recordar la armonía originaria del corazón, de la que hemos hablado, y, de este modo, custodiar el espacio donde la belleza es posible. También a la Iglesia le ha sido confiada la persona como un don de Dios, y su servicio al evangelio pasa por custodiar este don desinteresado, de modo que no se marchite su belleza. La unidad de los significados del amor, unitivo y procreativo (Humanae vitae 12), es parte esencial de esa armonía originaria, sin la cual el cuerpo pierde su capacidad de belleza.

El problema de los anticonceptivos no es, por tanto, que se trate de métodos artificiales, sino que aquí lo artificial sustituye las bases mismas donde se genera lo humano. Pues, en efecto, esta tecnología, al afectar al orden básico donde se fraguan las relaciones entre personas, destruye el manantial originario de lo bello. Quien usa el anticonceptivo deja de percibir la unidad de la persona con su propio cuerpo y la unidad de los cuerpos como expresión de la unidad del amor. Esta desencarnación hace imposible captar la belleza del encuentro y edificar una acción bella, como ocurriría a un pintor que hubiera perdido la diferencia entre los colores, incluido el color de su paleta.

Es decir, solo en la unión de las coordenadas unitivas y procreativas puede ser bella la unión de amor de los esposos. Y solo en estas coordenadas puede ser bella la generación del hijo y la mirada del hijo sobre sus padres. Sin este orden del corazón, el hijo no podrá ver en sus padres un manantial de vida lleno de promesas, sino la proyección del deseo de ellos, que achica los horizontes del hijo. Los esposos, por su parte, verán su unión como realidad cerrada en sí misma, espacio asfixiante que no permite respirar más allá y pronto los cansa y los hace sentirse en cautividad.[35] Y no contemplarán al hijo como fruto desbordante de un amor, sino como proyección de lo que ya hay en ellos, o tal vez como carga desmedida que los oprime. Solo si se custodia este orden del corazón puede la unión de los cuerpos, llegando hasta el fondo del otro y abriéndose más allá de los dos, permitir que se perciba y edifique la belleza.

Únicamente la castidad logra la armonía de hombre y mujer con sus cuerpos a través del amor; una armonía que, como toda belleza, es natural, no forzada, espontánea. Se trata de la espontaneidad del artista, que requiere la tarea paciente de modelar el propio cuerpo. Por el contrario, el uso de la sexualidad que no

respeta su orden de belleza acaba resultando artificial, propio de las máquinas, cuyas partes se coordinan desde fuera. En otras palabras, si lo sexual se aísla del resto del horizonte de la persona, se dificulta la armonía con el propio cuerpo. Lejos de liberar la sexualidad como algo natural, lo que resulta es una excesiva conciencia de ella, que hace artificial, embarazosa, nuestra relación con nosotros mismos. Es que la revolución sexual ha acabado creando una falta de espontaneidad a la hora de mirar el propio cuerpo. Se explica desde aquí el fenómeno curioso de pérdida de popularidad del nudismo.[36] El aumento de pornografía hace imposible desexualizar el cuerpo, y la publicidad y las redes sociales tienden a producir imágenes ideales del cuerpo, discordantes con su realidad, que hacen cada vez más irrealizable la utopía nudista.

Si la anticoncepción se presenta como remedio instantáneo, la castidad requiere un camino. Robert Spaemann ha explicado la diferencia de los trascendentales acudiendo a su modo de vivirse en el tiempo.[37] Así, el bien, eso que todos buscamos, lo vivimos en la perspectiva del futuro. La verdad, por su parte, tiene el rasgo de lo atemporal, lo que siempre es, ha sido y será del mismo modo. ¿Y lo propio de la belleza? Es el presente, pero no como instante fugaz, sino como momento extendido en el que se puede permanecer, desde el que se puede contemplar la vida.

En el hombre, esta extensión del presente, a diferencia de lo que ocurre con los animales, puede abrazar la vida entera y, más allá de ella, la historia de las generaciones. De este modo, el hombre puede hacer de la belleza su bien último, es decir, puede vivir para la belleza explicando a su luz su entero relato. Por contraste, la fealdad de la pornografía se muestra en su incapacidad para decir nada que vaya más allá del instante fugaz, el cual al final es repetitivo obsesivamente.

A la vez, la belleza tiene memoria, porque la belleza originaria se da en la forma de algo «tan antiguo y tan nuevo», en cuanto siempre nos precede, sin por eso marchitarse.[38] La memoria nos permite percibir el rostro de una persona no en el instante aislado, sino a través del conjunto de sus acciones. Por eso, la belleza, aun unida al presente, no es fugaz. Dos esposos ancianos perciben la belleza de la persona con los ojos de la memoria, viendo lo que otros no son capaces de ver, pues reconocen en el rostro una historia de amor constante en el tiempo. Hasta las cicatrices, a la luz del perdón, resultan bellas. La fidelidad conyugal es, desde este punto de vista, el canal por donde transcurre la belleza. Es en el lento, doloroso, paciente camino del tiempo donde luce la epifanía de lo bello.

VI. CRISTO Y LA BELLEZA QUE SALVA

La fe cristiana confirma, en su enseñanza sobre el sacramento del matrimonio, la vía de la belleza que se abre en la sexualidad. Lo hace a la vez que sitúa esta belleza en su contexto último. Pues, si el cuerpo, como lugar donde se fragua el amor, refiere al misterio de Dios, esa referencia se ha revelado plenamente en Cristo. En él está la belleza que salvará el mundo, según la frase famosa de Dostoievsky.

Comentando este pensamiento del escritor ruso, escribe Vladimyr Soloviev: «La belleza es el mismo bien y la misma verdad, encarnados corporalmente en forma viviente sólida».[39] Por eso Soloviev concluye que, para Dostoievsky, según esta definición, la belleza máxima es Cristo, verdad encarnada. Así que «la corporalización plena (el fin, la meta, la perfección) ya existe en todas las cosas, y por eso dijo Dostoievsky que la belleza salvará el mundo».[40]

En Cristo la carne ha hablado un lenguaje de máxima belleza, en cuanto que ha revelado la gloria del Padre y la ha difundido a todo lo creado. La forma completa de esta belleza se nos da en los misterios de la vida de Jesús, a través de la nueva medida de la santidad del cuerpo que él ha inaugurado y que se nos comunica en los sacramentos.[41] Así, queda claro de nuevo que nunca hay que trascender el cuerpo para encontrar la belleza. Y, a la vez, que el mismo cuerpo pide ser transformado para contener la plenitud de la belleza.

Desde esta plenitud de Cristo resucitado, se entiende la llamada cristiana a la virginidad. Según Juan Pablo II, la virginidad lleva a su plenitud un sentido virginal del cuerpo, que ya está presente en la unión conyugal, en cuanto que los esposos se abren al Creador y experimentan su presencia.[42]

En nuestra vida corriente, tendemos a pasar por alto la belleza, preocupados por la utilidad inmediata de lo que hacemos. Por eso son necesarios esos dos recordatorios, el rito y el arte, que nos entrenan para reconocer la belleza del mundo. La plenitud del rito ha llegado con la eucaristía. Allí se nos revela la belleza del cuerpo de Cristo para que podamos encontrarla en los demás cuerpos. La llamada a la virginidad se realiza desde el cuerpo eucarístico, pues también la virginidad vive del cuerpo glorioso de Jesús presente en las vicisitudes de este

mundo que pasa. Por eso, se ha podido definir la virginidad como testimonio de lo incorruptible en una carne aún corruptible.[43] Así, la persona consagrada, aun cuando no experimente la unión conyugal, es testigo y memoria de la belleza de la sexualidad.

La belleza plena es la belleza de la resurrección, ya anticipada en Cristo. Brilla ahora la belleza de una carne que, por vivir de un amor más fuerte que la muerte, está ya por encima de todo peligro. Y, sin embargo, esta carne no ha perdido su necesidad continua de ser salvada, pues no tiene en sí misma su perfección, sino que sigue viviendo en total referencia a otro. Es decir, no se trata de una carne autónoma, marmórea, inmune a la muerte, sino de una carne que, en su radical dependencia y apertura, se ha llenado del espíritu de amor y, solo de este modo, ha vencido al sheol. Por eso no desaparece su dinamismo, su continua victoria sobre el caos, al que, si abandonada del Espíritu, toda carne tiende.

Esta belleza gloriosa se anticipa en la castidad, vivida en el matrimonio o en la consagración virginal, que bebe de la belleza de los sacramentos. Se trata de la belleza de un camino en el tiempo, del relato común de nuestras vidas que, en el arte del amor, va transformando la carne y superando sus extravíos. Por eso, como apunta Mauriac en su novela Nudo de víboras, para creer en la resurrección de la carne, hay que haber experimentado la victoria sobre la carne. O, tal vez mejor, hay que haber experimentado esa victoria que el Espíritu realiza en la misma carne.[44]

Termino volviendo a Pedro Salinas, que en otro de sus poemas ha expresado también el poder salvador del cuerpo y del amor. Dado que la altura lírica de Salinas ha sido comparada con la de los místicos, propongo leer los siguientes versos desde la plenitud de Cristo y su Iglesia pensando en el cuerpo resucitado. A esta luz, los besos a los que se referirá el poeta pueden ser los que reclama la amada del cantar al decir «que me bese con los besos de su boca» (Ct 1,2), y que san Bernardo aplicaba a la encarnación:

La materia no pesa.

Ni tu cuerpo ni el mío,

juntos, se sienten nunca

servidumbre, sí alas.

Los besos que me das

son siempre redenciones:

tú besas hacia arriba,

librando algo de mí

que aún estaba sujeto

en los fondos oscuros.

Lo salvas, lo miramos

para ver cómo asciende,

volando, por tu impulso,

hacia su paraíso

donde ya nos espera.

No, tu carne no oprime

ni la tierra que pisas

ni mi cuerpo que estrechas [...].[45]

▪

[1] Cf. SALINAS, Pedro. (2011). «Salvación por el cuerpo». Razón de amor (1936), en Poesías completas. Debolsillo, Barcelona, pp. 461-465.

[2] Cf. TAYLOR, Ch. (2007). A Secular Age, Harvard University Press, Cambridge, MS - London.

[3] Cf. TAYLOR, Ch.(2007). Op. cit., pp. 609-617.

[4] Ibid., 616.

[5] Cf. HAN, B.-C. (2012). Agonie des Eros. Matthes y Seitz, Berlin.

[6] GAUCHET, M. (2004). «L'enfant du désir». Le Débat 132, pp. 98-121.

[7] Cf. TAYLOR, Ch. (2007). Op. cit., p. 605.

[8] Cf. DOSTOEVSKY, Fyodor. (1981). The Idiot, trad. Constance Garnett. Bantam, New York, part. III 5, p. 370: «The prince says that beauty saves the world! And I declare that he only has such playful ideas because he's in love! Gentlemen, the prince is in love. I guessed it the moment he came in. Don't blush, prince; you make me sorry for you. What beauty saves the world? Colia told me that you are a zealous Christian; is it so? Colia says you call yourself a Christian».

[9] Cf. BENJAMIN, W. (1963). Das Kunstwerk im Zeitalter seiner technischen Reproduzierbarkeit. Suhrkamp, Berlin [1935].

[10] Cf. LOBATO, A. (1965). Ser y belleza. Herder, Barcelona, pp. 87-101.

[11] Cf. SOLOVIEV, V. S. (2003). Op. cit., pp. 29-66.

[12] Cf. SPAEMANN, R. (2011). «Schönheit und Zweckmässigkeit in der Natur». En R. Spaemann, Schritte über uns hinaus. Gesammelte Rede und Aufsätze II, Klett-Cotta, Stuttgart, pp. 251-266.

[13] Cf. SCHILLER, F. (1980). «Kallias oder Über die Schönheit. Briefe an Gottfried Körner». En F. Schiller, Sämtliche Werke, vol. 5, G. Fricke, H. G. Göpfert (ed.). Hanser, Munich, 394-433, p. 419s (carta del 23 de febrero de 1793).

[14] Cf. LÉVINAS, E. (1991). Le temps et l'autre. Presses Universitaires de France, París, pp. 82-83.

[15] Cf. PORTMANN, A. (1960). Die Tiergestalt, Studien uber die Bedeutung der Tierschen Erscheinung. Reinhardt, Basel.

[16] Cf. SOLOVIEV, V.S. (2003). Op. cit., pp. 36-37.

[17] Cf. CRAMER, F.; KÄMPFER, W. (1992). Die Natur der Schönheit: Zur Dynamik der schönen Formen. Insel, Fráncfort.

[18] GOTIA, O. (2011). L'amore e il suo fascino: bellezza e castità nella prospettiva di San Tommaso d'Aquino. Cantagalli, Siena, p. 123.

[19] CAFFARRA, C. (2006). «Non è bene che l’uomo sia solo»: l’amore, il matrimonio, la famiglia nella prospettiva cristiana», vol. 1: Creati per amare. Cantagalli, Siena, p. 51.

[20] Cf. SPAEMANN, R. (2011). Op. cit..

[21] Cf. SHAKESPEARE, W. Love’s labors lost. Acto II, escena I, línea 499.

[22] Cf. LEDER, D. (1990). The absent body. University of Chicago Press, Chicago.

[23] Cf. MERLEAU PONTY, M. (1960). Signes. Gallimard, París 211-213; 221.

[24] Cf. KANT, I. (1914). Reflexionen zur Logik. Reimer, Berlin, XVI, 127, n.º 1820 a.

[25] Sobre este tema, cf. GRANADOS, J.; LEV, E. (2010). Un cuerpo para la gloria. Teología del cuerpo en las colecciones papales: Los antiguos, Miguel Ángel y Juan Pablo II. Pontificio Istituto Giovanni Paolo II, Musei Vaticani, Città del Vaticano.

[26] Cf. GRANADOS, C.; GRANADOS, J. (2011). El corazón: urdimbre y trama. Monte Carmelo, Burgos.

[27] Cf. MARÍAS, J. (2000). Antropología metafísica. Alianza Editorial, Madrid, pp. 192-193.

[28] Cf. Ibid., 189.

[29] Cf. SALINAS, P. (2011). Op. cit., 418.

[30] Cf. DOSTOEVSKY, F. Los demonios, III, 1; el texto fue citado por Benedicto XVI en su discurso a los artistas en la capilla sixtina, 21 de noviembre de 2009.

[31] Cf. SAN IRENEO, Adv. Haer. IV 20, 7 (SCh 100,648): «Quae est per conditionem ostensio Dei vitam praestat omnibus in terra viventibus».

[32] Cf. JUAN PABLO II, (2006). «Medytacja na temat 'bezinteresownego daru'», AAS 98, 628-638; cf. el análisis de IDE, P. (2012). «La Méditation sur le thème du don désintéressé de Jean-Paul II. Une présentation,» Nouvelle Revue Théologique 134, 201–14. Una traducción en inglés se encuentra en: Communio: International Catholic Review 41 (2014) 871–883; al español, en: LEONARDI, M. (2011). Como Jesús: La amistad y el don del celibato apostólico. Con una meditación inédita de Juan Pablo II. Palabra, Madrid.

[33] Cf. JUAN PABLO II, Carta a los artistas (4 de abril de 1999), nº. 3.

[34] Cf. GOTIA, O. (2011). Op. cit.

[35] Cf. PEREL, E. (2007). Mating in Captivity: Unlocking Erotic Intelligence. Harper, New York.

[36] Cf. «Naked Europe covers up: the home continent of public nakedness is growing more body-shy». The Economist, 1 septiembre 2018.

[37] Cf. SPAEMANN, R. (2011). Op. cit.

[38] Cf. SAN AGUSTÍN, Confesiones. X, 27.

[39] SOLOVIEV, V. S. (2003). Op. cit., 16.

[40] Ibid.

[41] Cf. JUAN PABLO II, (2000). Op. cit. 56:4, 11 feb 1981.

[42] Cf. JUAN PABLO II, (2000). Op. cit., cat. 10:2 (21 noviembre 1979).

[43] Cf. S. AGUSTÍN, De sancta virginitate. XIII, 12.

[44] Cf. MAURIAC, F. (1973). Le noeud de vipères. Livre de Poche, París.

[45] SALINAS, Pedro. (1949). La voz a ti debida. Losada, Buenos Aires, 62.